

كلمة أولى

التصوف فتنّة العصر، ومركز اهتمام كلِّ مكتوب إبداعى وكلِّ عمل معرفى... والتصوفية صفة تحدد جوهر الفنّون وجنس المعارف، فيقال لشعر صوفي، وأدب ذو نزعة صوفية، ومسرح يستلهم التصوف، وموسيقى صوفية، وفلسفة صوفية أو "إشراقية" بلغة أهل الاختصاص... فما التصوف؟ وهل تكفي التعريفات اللغوية والتحديدات المعجمية والاصطلاحية للدلالة على حقيقة التصوف وسر اختراقه لمجالات فنية ومعرفية مختلفة إلى حد يصير معها قيمة مضافة إلى النص أو الأثر الإبداعى ليكتسب هويته ودلالته ومعناه؟

هل التصوف في حد ذاته إبداع؟ وما جنس هذا الإبداع؟ هل هو سردي حكائي أم شعري غنائي؟ هل التصوف معرفة وما شكل هذه المعرفة؟ هل هي عقلية تأملية وإذا كانت عكس ذلك ولأننا أن وسائلها ملكات أخرى كالحدس والذوق والكشف والإشراق، هل تأتي بالتساوي مع العقل أم بعده؟ هل أن نصوص الصوفية اجتهد في الدين وتوسيع لأفاق فهمه أم هي إعادة إنتاج للحقيقة الدينية على نحو ليس في استطاع كل البشر؟

تتم العودة في الأونة الأخيرة وبكثافة في كلِّ ثقافات العالم وفي مختلف الفنّون إلى نصوص الصوفية وأقوالهم وأدابهم وأفكارهم لإعادة تمثيلها وتوظيفها، والاشتغال عليها انطلاقاً من مقاربات وزوايا نظر مختلفة... في الجامعة وفي الساحة الثقافية يكتب عن التصوف ويتم الاشتغال على الصوفية في ذاتها أو في حقول نظرية أو إبداعية أخرى. وبعد الاكتشافات الكبرى والجهود البارزة التي قام بها المستشرقون ومؤرخو الأفكار والأدب والفنّون فيما يتصل بالتصوف اعتبرت نصوص الصوفية بمثابة القارة الجديدة التي تكتشف داخل الثقافة العربية الإسلامية فتكاثفت الجهود بالدراسة والتحقيق والنشر والبحث في خصوص هذا المجال الذي ظل إلى عهد قريب كنزاً مخفياً أو تحيط به أفكار مضطلة، وتمّ المضي في تأسيس علاقات حميمة مع نصوص الحلاج والنفري وابن عربي والسهروردي والشيرازي وجلال الدين الرومي ورابعة العدوية...

وطرح سؤال التصوف ومشكلة الكتابة التاريخية من خلال البحث في مدونة المناقب وسير الأولياء باعتبارها رموزاً بارزة لل مسار الصوفي لا سيما فيما يتصل بتداخل سيرتهم بحياة مجتمعاتهم وهو ما صار أحد المشاكل الأساسية في حقل البحث التاريخي بالجامعة، واستجابة لما تقدم طرحت مشكلة دراسة بعض الظواهر الاجتماعية وطبيعة البنى الذهنية من خلال الاشتغال على نصوص المناقب، وحياة رموز التصوف وأقطابها.

على صعيد آخر نجد بعض النظريات والنصوص التقليدية تجدّد فلسفتها في التعامل مع اللغة من خلال تمثّل وإعادة تملي نصوص الصوفية ومنطوق كلامهم.

أسئلة كثيرة، وملاحظات مختلفة واستنتاجات عديدة تحصل للنظر في هذه الظاهرة المعرفية الإبداعية فهل أن الاتكاء على النص الصوفي يعود إلى فقر المرجعية الإبداعية والخلفية النظرية المعاصرة أو تكوين النص الصوفي وأطلاقيته. أم لانتصار اللامعقول على المعقول وتضمن العقل للأعقل هذا الأعقل الذي صار يعد مع بعض الطروحات في العلوم الإنسانية وباستولوجيا المعرفة شرط العلم

البشري وبذات المعرفة الصادقة، هل أن رموز الصوفية كانوا في جوانب متعددة أقدر منا على فهم حقيقة الكائن في تعددها وحقيقة الوجود في لا تناهيها وحقيقة المكتوب في تعدد وجوه قراءته؟

إنّ كيف نعيد اليوم قراءة نصوص الصوفية؟ كيف ظهر التصوف للوجود ومساكي أبرز نزعاته وأهم خلفياته؟ من هم أهم رموزه، ما علاقته بنا نحن اليوم، ماهي مظاهره في إبداعنا المعاصر؟ ما توسعها بلاديًا تونس فيه، من هم أهم صوفيتها وأوليائها وماذا نعرف عنهم؟ كل هذا كان محوراً اشتغل عليه جماعة من الأساتذة الباحثين والكتاب للبعث. فمنذ ما يزيد على ستة وانبثاقاً من ندوة انتظمت بالنادي الثقافي الطاهر الحصاد في هذا الإطار انبثقت مساورها واهتماماتها لتخرج فيما بعد إلى القارئ الكريم في هذا العدد الممتاز من مجلة الحياة الثقافية حتى يستأنس به القراء في فهم جوانب ومعرفة حقائق حول التصوف بين الفكر والإبداع والتاريخ.

محمد الكحلوي *



التراث الصوفي

بين التاريخ والفكر والإبداع

توفيق بن عامر *

وتعدد اهتماماتهم ومشاغفهم، ويكفي للدلالة على ذلك أن نولّز ونقارن بين ندوة تلك الدراسات في النصف الأول من هذا القرن وأخرها نموها وراثتها خلال النصف الثاني منه حتى إذا اشوقنا على نهايته مع العقدين الأخيرين لفت نظرنا ذلك الاهتمام المتزايد وتلك العناية المكثفة، ذلك أن العديد من سوابق الظن، والكثير من الأحكام التي كانت تعتبر من المسلمات بشأن طبيعة التراث الصوفي ومنزلته في الثقافة العربية الإسلامية، قد أصبحت محل تساؤل ومراجعة، ففتحت مساهمات الدراسات والبحوث الحديثة في خلخلة الآراء المسبقة وإزاحة الغباب عن حقيقة هذا التراث ومن أبعاد الحضارية العميقة واتضح على ضوء تلك الجهود أن صورة "الصوف الإسلامي" لم تكن رمزا للسلبية المطلقة كما روجت لذلك بعض الزواقي التقليدية ذات الأفق النظري الأحادي انطلاقا مما أحاط بالظاهرة الصوفية من روااسب عصر الانحطاط، فالحكم على أية ظاهرة حضارية انطلاقا من مرحلة جمودها وتدهورها ثم سحب ذلك الحكم على كافة أطوارها بل وعلى جوهرها وماهيتها منهج يتسم بشيء غير قليل من الجور والتجني، ولا يمكن أن ينسب إلى العلم بقدر انتسابه إلى المواقف الإيديولوجية الظرفية.

ويتجلى لنا اليوم أكثر من أي وقت مضى أن الخطاب الصوفي به ما تعبير عن تجربة روحية ذات أبعاد دينية واجتماعية وثقافية يمثل أحد المسالك الرئيسية للنفاذ إلى صميم أوضاعنا الحضارية في امتداداتها السابقة والراهنة وللتعرف على مكونات ذاتنا على مستوى الفكر والاعتقاد والسلوك ولا مجال للتذكر له لأن في ذلك تنكرا لأنفسنا وتجاهلا لما هو من صميم الكيان، وإن غدا في عداد المجهول، فهو إذن خطاب أصيل يشتمل دلالات، أصيل لصلته الحميمة بالمعتقد في توفيق للتحرر من الأشكال والرسوم وأصيل في رؤيته للكون وما وراء الكون في نظرة فلسفية مخصصة، وأصيل في تعبيره عن القيم الإنسانية المطلقة، قيم الحق والحب والجمال، وهو أخيرا وأصيل أبعاده الاجتماعية المعبرة عن اللاوعي الجماعي في إزماته وآماله وطموحاته.

وهكذا نكون بتعاملنا مع هذا الخطاب نتغلب بموجب ذلك في أعماق تراث حي ونبتغ به مغالق ماضٍ سحيق لا تزال تردّد أصداؤه في أعماقنا، ونحن اذّاك واجدون فيه ما يفرينا بالتعثر إليه سواء في ذاك ما اكتنفه من رمزية ساحرة أو ما ترسب فيه من رؤى تأويلية باطنة، أو ما وجد في ثنائه من ردود أفعال أثناء تعامله مع التاريخ.

ولا يسمح العره أيضا وهو يقدم بين يدي القارئ لهذه الصفحات إلا أن يلفت النظر لما

إنه لمن السعادة أن أتولى التقديم لهذه الدراسات والأبحاث السني كان منطلقها ندوة "الصوفية في تونس بين الأمس واليوم" والتي انتظمت في شهر ماي الفارط بالنادي الثقافي الطاهر الحداد وتطورت فيما بعد وازداد عدد المشاركين فيها لتنتشر على صفحات مجلة الحياة الثقافية تحسنت عنوان "التراث الصوفي بين التاريخ والفكر والإبداع"، ويسعدني أن أقدم حصيلة هذه الجهود إلى القارئ العربي، ذلك لأنها حصيلة شاهدة على مدى العناية التي أمسى التراث الصوفي يحظى بها من قبل الدارسين والباحثين التونسيين على اختلاف مواقفهم، وتنوع رؤاهم،

يكابدون من أجلها، ومادام الشعراء قد أدركوا فيه عمق التجربة الذاتية التي تجرّج مكونات الذات وأسوارها ويعدّ دلالاتها الرمزية المصنوعة لسر العلاقة بين الشعر والشعر بكل ما في تلك العلاقة من أبعاد تاريخية وجمالية، أما هواة الألمان فكانوا أكثر من غيرهم استكناها لأصالة اللحن في تراث "السماح" وأسرع إلى الاستفادة من عراقة ذلك الرصيد بجدّ إذ اجتهدوا في توثيقه والاقتراس منه.

ولعل ما يمكن التأمّل استقراؤه في هذا المجال الإبداعي من تفاعل مع التراث الصوفي بمختلف تجلياته ومكوناته قد يعسر تتبعه ورصده في غيرها من الإبداع وهو ما يتعين تشخيصه في مجال الرسم الفني ومدى تفاعله مع الإلهام الصوفي إذ يعسر أن يبقى هذا المجال بمعزل عن ذلك التفاعل وقس على ذلك سائر أشكال التعبير الفني التي تحتضنها الحياة الثقافية الراهنة، ولا مراء بعينها ما أن مختلف أشكال ذلك التفاعل الإبداعي مع التراث الصوفي ما تزال في حاجة إلى درس وتقييم وعلى كشف ما استتور وراءها من بواعث ودواعٍ بعير النقد والابتكار والإبداع، فضلا عن رسم معالم ما تمخضت عنه من صيغ الابتكار والإبداع، وقد لا نعدو الحقيقة إذا زعمنا أن أصحاب هذه المقالات التي نودعها اليوم بين يدي القارئ قد كانوا سباقين إلى تلبية نداء هذا الداعي ففتحوا آفاقا جديدة أمام الدراسات الصوفية، وأضافوا عليها من ملاحم الجدة في التناول ما يضعن لها التحنين المناسب ويمكنها من استقطاب الاهتمامات المعاصرة وقد عالجت تلك المقالات في مجموعها قضايا جوهريتين تتمثل أولاهما في محاولة تحديد مفهوم للجمالية الصوفية ورصد لخصائصها وتشكلاتها الإبداعية. ابتداء بضبط أساليب الصياغة لما يمكن نعتة بجمالية الكلم وجمالية الإنشاد مروراً بإيحائية الرمز ودلالاته المتنوعة وانتهاء إلى ضبط جمالية الصورة ونوع التخيل والمجاز وهو ما تتألف من مجموعته التركيبية الشعرية والأدبية والفنية المكونة للطاقة الإبداعية الكامنة في أصناف التراث. وتمثل القضية الثانية التي عالجتها هذه الدراسات في مقارنة لأشكال التفاعل والتوظيف التي أشرنا إليها سالفا سواء في ميدان الكتابة المسرحية والروائية المعاصرة أو في ميداني الشعر والموسيقى بما يحتل فيهما اليوم من محاولات الابتكار والتجريب وما يحتاجان أطرافهما من تيارات التواصل والتجديد وقد كشفت هذه المقاربات التي أشكلها المخططة عن مدى نجاح ذلك التفاعل بين روافد الإلهام والإبداع الصوفي وشتى الأجناس الأدبية والفنية مما أكسبها نفسا جديدا وفتح أمامها آفاقا رحبة غنية بالدلالات والإيهامات وطوع أساليب التعبير لديها بما يجعلها قادرة على حمل الرسالة وإيصالها. هذا فضلا عما تبصّر عنه ذلك التفاعل المثمر من نحت لرؤى ثاقبة حول حقيقة الإنسان وسر الكون والوجود.

تجسّمت من تفاعل خلاق مع جانب هام من هذه المبادئ والتصورات وذلك لما تعكس من حرص محبّيها على الإحاطة بأهم أبعاد التراث الصوفي التاريخي والفكري والإبداعية، وهي تمثل بلا جدال أبرز تجليات ذلك التراث المتصل بالظاهرة الصوفية.

لقد حرصت ضمن الأرقام المشاركة في هذا المحور على تناول محورين رئيسيين بالدرس والتحليل يتمثل أولهما في مقارنة تهدف إلى استكناه الرصيد العرفاني في التجارب الصوفية من خلال المؤثرات والروافد الثقافية والمعرفية العامة التي ساهمت في تكوينه وبلورته، وكذلك من خلال نماذج خاصة من التجارب العرفانية الفردية.

ويتمثل المحور الثاني في طرح إشكالية القراءة للتراث الصوفي انطلاقا من نقد أنموذج القراءات الاستشراقية ومن تحليل للقراءات النسبانية على ضوء العلوم الحديثة وتجلّي أهمية هذا المبحث كله بلا جدال فيما يتعين على الدراسات الصوفية مستقبلا أن تتجه إليه لفتح آفاق التراث الصوفي وتبسيط الانتظار الفاحصة عليه في ضوء حقول العلوم الإنسانية الحديثة.

إن قضية المؤثرات والروافد الثقافية في الخطاب الصوفي لا تزال في حاجة إلى مزيد من التنقيب والكشف وتغد المقاربات الدقيقة رغم ما بذل في هذا المجال من جهود منذ مطلع هذا القرن، كما أن إدراك ملامح الخصوصية في التجارب الصوفية الفردية ما يزال هو الآخر المعين الذي يحدّ هذا التراث بقرّاء لا ينضب، وليسنا في حاجة بعد ذلك إلى التذكير بوجوب تجاوز الطرح الاستشراقي للإشكاليات الصوفية من الناحية المنهجية مع الاعتراف بجهود المستشرقين الرواد في هذا المجال ولا سيما الجهود القيمة التي بذلها في التعريف بالخصوص الصوفية ونشرها والتنبية إلى أبرز أغراض ومشاطة، فنحن في أشد الحاجة إلى مراجعة منهجية للتكثير من المقاربات الأولية في هذا الميدان وخاصة تلك المقاربات المستحكمة بمنطق الانشداد إلى الذات والانطلاق من مركزية في المعرفة.

أما في مجال الإبداع فلا يخفى ما أصبح النص الصوفي يحظى به من اهتمام من قبل المبدعين على اختلاف مجالاتهم إذ غدا مصدر إلهام بالنسبة إليهم ومثلا للخيال الخلاق والمشاعر السامية وينبوعا ثريا للمبادئ والقيم المثلى ومجالا فسيحا للإيهام والرمز يتفاعلون معه استلهاما واستحوا ويعتزون من موارده ابتكارا وتوظيفا فكانما اكتشف أهل الفن ورجالات الأدب أن كبار الأعلام من الصوفية قد كانوا هم المبدعين الأوائل وأن إنتاجهم الفكري والروحي من المخزون الفني ما يشكل مددا للمواهب والقراخ على مر العصور.

لا غرر في ذلك ما دام كتاب المسرح والرواية قد وجدوا فيه المنظومة الفكرية والتعبيرية الكفيلة بأداء الرسالة الدرامية التي

النسيان عن المؤلفات الصوفية العريقة بآخر بقية والمغرب ونعني بها كتب المناقب ولا سيما ما تأخر منها في الزمن وهي كتب قد مثلت ضربا من الأدب الصوفي الذي تميزت به الحركة الصوفية في هذه البقاع، وأما المحور الثاني الذي تناولت تلك الورقات فيندرج ضمن ما أشرنا إليه من رصد لمدى التفاعل بين الظاهرة الصوفية في شتى أطوارها والمحيط الاجتماعي والثقافي المكتشف لها وقد نعب الطموح بهذه الأقاليم إلى تبين ما ارتسم بالخيال الاجتماعي في العصر الحديث عن الظاهرة الصوفية في شكلها الطرقي واستكشاف مدى قبول الذهنيات المعاصرة لها وتفحص وجهات نظر أصحاب الرفض مما يساهم بلا شك في تحديد منزلة الظاهرة الصوفية في الحياة الثقافية والاجتماعية العربية الحديثة والمعاصرة.

تلك لمحة خاطفة قدمنا بها لهذه الأعمال وإن كانت لا تفي بحق المجهودات التي بذلت لإنجازها ولأهمية المحتوى الذي تضمنته فضلا عن إيفائها بنيل الرسالة العلمية التي اضطلعت بأدائها، وإذ كان من الجائز عادة التماس المبررات لهذا التفسير في وجوب إيجاز المقدمات والخضوع لمنطق اللحاح فإنه من غير الجائز التمسلي بنفس تلك المبررات في هذا السياق إذا قصرنا في الإشارة إلى تفرد العديد من هذه المقالات بحصر اهتمامها في التعريف بالتراث الصوفي المغربي عامة والتونسي خاصة وهو مجال ما يزال في حاجة طحة إلى مزيد الدرس والتحليل باعتبار أهمية الحياة الصوفية في هذه الناحية من العالم الإسلامي ونظرا إلى كثافة الرصيد المخطوط من التراث الصوفي والذي ما فتئ قابعا في الرفوف ينتظر تتلعه همم الباحثين إليه بالتحقيق والتعليق، هذا ولا يسعنا ونحن نضم هذه الكلمة إلى نشيد بما عبر عنه الجيل الجديد من الباحثين في وطننا من استعلاء للاضطلاع بهذه المهمة الجليلة فقد قدمت بعد رسائل دكتوراه حول أدب المناقب بإفريقية في العهد الحفصي وأدرجت مسائل للتدريس بالجامعة التونسية حول الفكر الصوفي ومنزله في الحضارة الإسلامية بين سائر التيارات الفكرية الدينية والفلسفية.

وتضافرت مع هذه الجهود الجامعية جهود نخبة من المثقفين التونسيين المعنيين بهذا التراث والمواطنين على استقراء واستطلاع في عديد المناسبات.

إنها لعمرى بشارتي بإنتاج وفير في هذا المجال ولم يكن لهذه المحاولات التي تقدمها اليوم إلى القارئ الكريم سوى فضل التنبيه إلى ما يتعين إنجازه في المستقبل ووضع معالم مضنية على درب طويل ومسلك وعبر وذلك مما يحتاج إليه وقديما قيل أول الغيث قطر ثم ينهمر.

ولم يكن مجال التاريخ في هذه الدراسات دون ما ذكرنا قيمة وفعالية والمقصود بالمجال التاريخي هنا مقصدان يهدف أولهما إلى تبين المسيرة التاريخية لانتشار الصوفي في منشته وتطوره وتحدد تجاربه ومذاهبه وهي مسيرة طويلة المدى متشعبة المسالك ولا يزال الغموض والإبهام يحيط بالعديد من متعرجاتها ويوجب أسرارها وخفاياها خصوصا أنها مسيرة قد واكبت جل مراحل الحضارة الإسلامية إن لم نقل كلها. ولذلك لم يتعين الاستمرار في وضع البحوث والدراسات للكشف عن مجاهلها وخباياها وبقدر ما تتجلى غوامض تلك المسيرة وتتضح غاياتها وأهدافها فتكون بذلك اقدر على فهم الأطروحات الصوفية في أبعادها الفلسفية والاجتماعية ولبولوج هذه الغاية لا مناص من مواصلة الجهود المبذولة في نشر التراث الصوفي والتعريف بالمخطوط منه والبحث عن المفقود ولا غنى أيضا عن دراسة الظروف الحافة بإنتاج ذلك التراث والمؤثرة فيه لأنه كغيره من سائر أنواع التراث الإنساني سليل التاريخ كما لا مندوحة عن للتعريف بأعلام ذلك التراث من أولياء ومريدون وغيرهم من أهل الطرق باعتبارهم قد أسهموا في إنتاجه كل حسب منزلته ووظيفته.

أما المقصد الثاني لهذا المجال التاريخي فيتجاوز رسم الخطوط الكبرى لتلك المسيرة ويتعدى حدود التعريف بحركتها وما طرا على مراحلها من مد وجزر وازدهار وإنحيار إلى البحث في تفاعل ذلك التراث الصوفي مع واقع الحياة والمجتمع وما أشاعه من مثل تبتله الحضارة في فترات تنفصها، وما بثه فيها من فضائل إنسانية عليا ومن قيم راقية من قبيل قيم المحبة والتسامح والتناخي والاعتراف بالأخر في غير تمييز. وتلك فضائل وقيم رفع لواءها الصوفية بالمشرق والمغرب على حد سواء ويمكن أن نستشفها من كلمات أبي يزيد الرسسلي وذي النون المصري والحلاج والنقري وجلال الدين الرومي وصحي الدين بن عربي مشرقا كما يمكن أن نلمسها في مواقف محرز بن خلف وأبي الغيث القشاش وأبي مدين وأبي الحسن الشاذلي. وليس الغرض من ذلك الوقوف على الوجه المشرق والصقعة اللامعة من ذلك التاريخ فحسب مغضين الطرف عن الفترات الحالكة والمعترة بالتدهور والانحدار، فدراسة التراث الصوفي في عهود تجمده مفيدة وذات أهمية أيضا.

وبعد هذا فالناظر في هذه الورقات سيد فيها بلا ريب أكثر من مساهمة في إدراك جانب كبير من تلك الغايات ومن يلوغ بعض تلك المرامي والأهداف، فقد تركزت جهود محريها على تناول محورين أساسيين في هذا المجال التاريخي تعلق أولهما برقع النقاب عن عدد كبير من الشخصيات الصوفية المغربية وعن الطرق التي أسسوها وانتصوا إليها مما يشي بعمق انتشارها في ربوع المغرب الإسلامي بالإضافة إلى نقض غبار

التراث الصوفي المؤثرات الثقافية، والنزعات الفلسفية

توفيق بن عامر

أطلق منذ أواخر القرن الثاني للهجرة على مظهر من مظاهر الحياة الروحية في الإسلام يتميز بمنهج في التعبد والسلوك وبأسلوب في التدين والاعتقاد وبيروية خاصة لعلاقة الإنسان بالله والمعرفة الدينية بشكل عام، ويستعمل مصطلح "صوفي" و"صوفية" أيضاً للدلالة على المنتسبين إلى هذا المذهب وقد أشارت المصادر إلى تاريخ ظهور هذا المصطلح فذكر الجامي أن أول من تلقب بالصوفي هو أبو هاشم الكوفي (ت 150هـ) كما ذكر القشيري أن هذا الاسم قد اشتبه "قبل المائتين للهجرة" وكان الحاجب (ت 250هـ) فيما يبدو من الأوائل الذين تحدثوا عن "الصوفية من النسك" في كتابه "البيان والتبيين". ثم أطلق المصطلح بعد ذلك وخاصة منذ القرن الرابع للهجرة على ما أنتجت تلك الظاهرة من تراث فكري وعقائدي فظهرت عبارة "علم التصوف" أول الأمر في كتاب "اللمع" للسراج الطوسي (ت 378هـ) ولم تخل منها المصادر بعد ذلك حتى وجدت مكانها في مؤلفات تصنيف العلوم على اختلاف مشاربها بما في ذلك مقدمة ابن خلدون (ت 808هـ) التي نجد فيها فصلاً خاصاً بعلم التصوف.

وقد اختلف القدماء والمحدثون حول أصل الاشتقاق للكلمة "صوفي" فذهب بعضهم إلى أن الكلمة قد كان لها وجود قبل الإسلام وإنها نسبة إلى رجل يقال له "صوفة" ومنهم من عزا وجودها إلى صدر الإسلام باعتبارها نسبة إلى "أهل الصفة" وهم الفقراء الذين كانوا مقيمين بجوار مسجد الرسول. ويذهب جمهور الصوفية إلى وجوه أخرى من الاشتقاق (1). والملاحظ أن كل هذه الوجوه مخالفة في بنيتها للقياس اللغوي مثلما لاحظ ذلك القشيري وغيره. كما لا يخفى على المتأمل ما انعكس من نزعة تاويلية غايتها الإشادة والتزويج بالمذهب والحرص على توليق العرى بينه وبين العهد التأسيس التماساً للشرعية واستمداداً لها من سلف الأمة. أما الاشتقاق الوحيد الذي لا يخالف القياس وله صلة بالأوضاع الدينية والتاريخية الخاصة بنشأة الظاهرة فهو نسبة الصوفي إلى الصوف وبه قال أبو نصر السراج الطوسي وهو واضح أقدم مؤلف عربي في التصوف. وقد اختلف المستشرقون أيضاً حول أصل اشتقاق الكلمة (2). واجتمعت معظم الآراء على اعتبار الكلمة نسبة إلى الصوف مثلما لاحظ ذلك "أرتولد نيكلسون" - A. Nicholson استناداً إلى ما جاء في النصوص العربية والفارسية وإلى الظروف التاريخية التي أحاطت بظهور المصطلح ومن

التصوف مصطلح يستعصي على التعريف

لتعدد دلالاته واختلافها عبر العصور. والناظر في تعريفات الصوفية كما أوردتها القشيري (465 هـ) في "الرسالة القشيرية" وفريد الدين العطار (ت 586 هـ) في "تذكرة الأولياء" والجامي (ت 898 هـ) في "نفحات الأنس" لا يكاد يظفر فيها بتعريف جامع مانع إذ كان الاهتمام فيها مركزاً على جوانب دون أخرى وكانت تختلف أيضاً باختلاف وجهات نظر أصحابها وتنوع مواقفهم. ويمكن القول إجمالاً بأن التصوف مصطلح

سادت في هذا العصر وكان لها تأثير في ظهور المدارس الصوفية الكبرى.

المدارس الصوفية والمؤثرات الثقافية :

وتتمثل تلك الأوضاع الثقافية في مظهرين أولهما نشاط الجدل في العقائد بين الفرق الكلامية ولاسيما في عقيدة التوحيد ومسألة الذات والصفات، وثانيهما التفاعل مع تراث الثقافات والأديان الأخرى، اللافت للنظر في هذا الطور هو انتشار المدارس الصوفية الكبرى في الأقاليم التي احتضنت تلك الحركة الثقافية وكانت عربية في الرصيد الموروث من ثقافات الحضارات الشرقية عموما فقد برزت أربع مدارس صوفية ستضاهي تجارب أعلاها على نحت الصورة المتميزة للتصوف الإسلامي في هذه الفترة وتعني بها المدرسة البغدادية وريثة مدرستي الكوفة والبصرة ومن أشهر أعلامها تلاميذ معروف الكرخي مثل السري السفياني (ت 225 هـ) والحاتم المحاسبي (ت 243 هـ) وأبي القاسم الجنيد (ت 298 هـ) وأبي سعيده الخوافي (ت 286 هـ) وأبي الحسين النوري (ت 225 هـ) وغيرهم وصولا إلى ابن عطاء (ت 309 هـ) والشبلي (ت 334 هـ) والخلاج (ت 309 هـ) والمدرسة الخراسانية ومن أبرز رجالها تلاميذ ابن ادم وشقيق البلخي مثل الحافى (ت 227 هـ) وحاتم الأصم (ت 237 هـ) وابن كرام (ت 255 هـ) ويحيى بن معاذ الرازي (ت 258 هـ) والجكيم الترمذي (ت 285 هـ) ومحمدون القصار (ت 271 هـ) وسهل التستري (ت 287 هـ) وأبي يزيد البسطامي (ت 261 هـ) والمدرسة المصرية وقد نشأت حول الصوفي الكبير ذي النون المصري (ت 225 هـ) أما المدرسة الشامية فقد ظهر فيها بعد الداراني (ت 215 هـ) أبو الحسين أحمد بن أبي الحواري (ت 230 هـ) رفيق حياته وأفكاره، وقد تلقفت هذه المدارس، فضلا عن تأثيرها بعلم الكلام عدة مؤثرات خارجية ذات مصادر مختلفة في آن وأحد نذكر من أهمها :

أولا - المصدر اليوناني : المتمثل في الفلسفة اليونانية التي عرفها المسلمون من خلال الأفلاطونية الحديثة من أمثال فرغوريوس الصوري (ت بعد 300م) Phorphyus وبروكليس Proclus (ت 485م) وقد راج بينهم في عصر المأمون كتاب "الربوبية لأرسطو" وهو ليس سوى مختصر للأفلاطونية الحديثة، كما عرفوا الكتابات المنسوبة إلى دونسيوس الأيوباني Dionysius l'Areopagite وهي في الواقع "أغاني الحب" التي

ذلك ما ذكره المؤرخون لحركة الزهد في الإسلام من أن زهاد القرنين الأول والثاني للهجرة قد لوتدوا لباس الصوف كما كانوا يعتبرونه لباس الأنبياء والأولياء، وليس من المستبعد أن يكون أولئك الزهاد قد أخذوا هذه العادة عن الرهبان النصارى وأنهم قد رأوا فيه رمزا لمعارضة السلطة الأموية التي اشتهر رجالها بلباس الحرير، هذا فضلا عن انتشار ذلك الزي بالكوفة مقر المعارضة العلوية والموطن الأصلي لأبي هاشم الكوفي الذي سلف ذكره.

عوامل النشأة وظاهرة الزهد في القرن الأول :

لقد ظهرت بذور التصوف في نزعات الزهد التي سادت خلال القرن الأول وبداية القرن الثاني للهجرة فالبظاهرة الزهدية باعتبارها مذهباً في السلوك والتعبيد أساسه العزوف عن الدنيا والفرود للأخرة، فقد كانت العهد الذي نشأ فيه التصوف والأصل الذي تفرع عنه فيما بعد، كما كان كبار الزهاد الذين اشتهر أمرهم في أواخر هذه الفترة، قد مثلوا أوائل الصوفية الذين انتقل الزهد على أيديهم إلى تصوف، يقول ابن خلدون "إن التصوف من العلوم الشرعية الحادثة في الفقه وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخارف الدنيا والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة وقد كان ذلك ناشيا في الصحابة والسلف، ولما عم الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقلوبون على العبادة باسم الصوفية أو المتصوفة (3)، وما يذكره ابن خلدون في هذا المجال هو تحليل وبيان لما سبق أن أشار إليه القرشي في "الرسالة القرشبية" من أن التصوف اسم أطلق على "الزهاد والعباد من أهل السنة" (4).

وقد كانت ظاهرة الزهد في بدايتها إسلامية النشأة، وكانت مبادئها ذات طابع إسلامي محض لأنها سارت وفق قواعد الدين، وتعاليمه، بل كانت في الأول نابعة من صميم الحياة الدينية الإسلامية، وليس من العسير على المتأمل أن يجد لها أصولا في الكتاب والسنة.

ولم يحل القرن الثالث للهجرة حتى عرف التصوف الإسلامي تطوراً على ضوء أفكار جديدة لا يمكن إرجاعها إلى المصدر الإسلامي وحده مهما اجتهد الصوفية في تأصيلها وتبريرها وإنما إيجاد تفسير لها في الأوضاع الثقافية التي

كانت نتيجة كل منهما مختلفة عن الأخرى لأن الصوفية لم يقولوا بالتلاشي بل قالوا بالبقاء بعد الفناء بناء على إيمانهم بالله.

رابعا - المصدر الغنوصي : إن كلمة "غنوص" من أصل يوناني فهي (Gnosis=Gnose) وتعني المعرفة ومنها اشتق مصطلح الغنوصية للدلالة على مذهب أسسه ثمة من المفكرين بين القرن الأول والرابع للميلاد وقد نمت في بلاد فارس ثم انتشرت ببلاد الشرق وامتزجت بالمسيحية واليهودية والعقائد الفارسية والسريانية وبالفلسفة اليونانية وكان أنصارها يقولون بالعلم بلا واسطة وبإمكان الوصول إلى المعرفة عن طريق الكشف والطقى الروحي دون استناد إلى البرهنة العقلية. وكان لهذا المذهب تصور للوجود قائم على ثانوية الكون وهو ما تجلى بوضوح في المانوية الغائبة بالنور والظلمة والخير والشر والمائة والروح أما فخلاص الروح لديهم يكون برجعها إلى جوهرها الرباني عبر الصراع بين هذه الأزواج واختراق الحجب المادية وتحطيم قيود الجسد ولا يكون ذلك إلا بواسطة التطهير بالمعرفة. وقد تلقى الصوفية تأثيرات هذا المصدر عبر فترات شتى من أهمها العنانية والزرادشتية والصابئة وكان ذلك اثره بآرب في تشكيل نظرية المعرفة الصوفية عندهم.

لأنه من الخطأ أن نعتبر هذه المصادر الثقافية هي التصوف وإنما هي روافد ساهمت في تطويره انطلاقا من تفاعلها مع المصادر الإسلامية العقائدية والحضارية. فالتصوف تجربة روحية استوعبت مكونات ثلاثة : المعتقد الإسلامي والواقع الحضاري والعوامل الثقافية.

الطريق الصوفي : المقامات والأحوال :

لقد اهتم الصوفية في هذه المرحلة بالنظر في تجاربهم والعمل على تنظيمها وأفضى بهم ذلك إلى وضع الأسس النظرية والعملية التي يقوم عليها "الطريق" الصوفي والتي يتخذ منها "السالك" أو "المريد" معراجا للوصول إلى الله ولقد ساهمت التجارب الصوفية على ما بينها من اختلاف في تصديق مراحل لهذا الطريق اصطلاح عليها بالمقامات والأحوال وهي تمثل أطوار الحياة الروحية التي ينبغي بلوغ الكمال فيها لإدراك الحقيقة الإلهية والوصول إلى اليقين في التوحيد. وقد اتخذ الصوفية من التجربة النبوية في "الإسراء والمعراج" مثلا يحتذى وسندا لمعراجهم الروحي.

وتعتبر المقامات المرحلة الأولى التي يتعين على السالك

وضعها اصطفا بن صديلي Stephane Sudaili (تكم) بعد أن تلقى من "أوربين" آراءه في وحدة الوجود. فكان التفاعل بين التصوف والنظريات الأفلاطونية حول الفيض وصدور الموجودات عن الأول الواحد عبر العقل الكلي والنفس الكلية، وحول المعرفة الناشئة عن الذوق والكشف والإشراق والجذب عند عودة النفس للفناء في الوجود الأول. وسوف يكون لهذه النظريات أثرها في المعراج الصوفي وفي المعرفة الصوفية بشكل خاص.

ثانيا - المصدر اليهودي المسيحي : من المعلوم أن بداية التأثير بهذا المصدر قد كانت عبر "الإسرائيليات" والنصرانيات كما تسرب الأثر اليهودي عن طريق "المسيحية" إلى اللغو الشيعي ثم إلى التصوف وكان لنظوية "الكلمة الإلهية" وتوسطها بين الله والوجود على غرار ما فلسفه "فيلون" اليهودي انعكاس في مقولات "الحقيقة المحمدية" و "النور المحمدي" ثم في مفهوم "الولاية" والعقيدة ولم يقتصر الصوفية في اقتباساتهم من الأثر المسيحي على الحوار مع الرهبان النصارى والاستدلال بأقوال المسيح كما تدل على ذلك أخبارهم في كتب "طبقات الصوفية" إذ اعتبروه أفضوا في الحياة الروحية ورجعا للهدى والمحبة وإنما تأثروا أيضا باللاهوت المسيحي متملا خاصة في فكرة التحرر والخلاص عن طريق صلة المتناهي باللامتناهي، وفي تصورات الفرق المسيحية لظاهرة التجسد الإلهي في المسيح وعلاقة الناسوت باللاهوت، ومن أشهر هذه الفرق الملكانية والنسطورية واليعقوبية وكذلك من خلال التصوف المسيحي الشرقي كما مثله فرقة "المصلين" Euchitne وكان لهذا التفاعل صلة بما ظهر في المعتقد الصوفي الإسلامي من قول بالانحداد والحلول.

ثالثا - المصدر الهندي البوذي : لئن لم يفتح المسلمون الهند إلا في القرن الرابع للهجرة فإنهم قد اتصلوا قبل ذلك بهذا المصدر عن طريق انتشار العقائد البوذية في فارس وما وراء النهر وقد تأثر صوفية خراسان على وجه الخصوص بهذه العقائد وقد تمثل ذلك التأثير فيما شرحه البيهوني مفصلا (5) عن العقائد البرهمنية المتصلة بوحدة الوجود ويعقيدة التناسخ وفيما حله الشهرستاني من أصناف الحلولية (6) وقد بدأ تأثير اليوغا Yoga واضحا في المعاهدات والرياضات التنفسية عند الصوفية كما أن في عقيدة الترفنا Nirvana البوذية والتي تعني الفناء والتلاشي في المطلق عن طريق محو غرائز النفس وشهواتها والتأمل العقلي ما يذكر بنظرية الفناء الصوفي وإن

تظهر بمعناها الدقيق إلا ابتداء من أواخر هذه الفترة لكن تعليم مبادئ التصوف وآداب الطريق قد بدأ على الأقل منذ سنة 250هـ. فقد كان الرازي (ت258هـ) وأبو حمزة البغدادي (ت289هـ) يحاضرون في التصوف وكان السقطي (ت257هـ) يتكلم في حقائق التوحيد وكان الجنيد (ت289هـ) أول من صاغ المعاني الصوفية وشرحها كتابة وكان يعلم آداب الطريق في السراييب وفي بيوت خاصة أما الشبلي (ت334هـ) فقد كات يتكلم في مسائل التصوف علانية وقد تلقى هؤلاء وغيرهم تعاليم التصوف عن شيوخهم وأجمعوا على ضرورة الشيخ بالنسبة إلى المرید حماية له من الزيغ لأن من لا شيخ له كان هاديه الشيطان، ولذلك للشيخ على مریديه نفوذ مطلق يقول ذوالنون (ت245هـ) : "طاعة المرید لشيخه فوق طاعته لربه" وليس للمرید حق الانتماء إلى الطريق إلا بعد أخذ "العهد" أي الاعتراف من شيخه ولا يتسنى له ذلك إلا بعد الخضوع لمنهج في التعليم والإرشاد والإشراف الروحي فإذا أخذ العهد خلع عليه شيخه "الخزفة" وهي لباس مصنوع من قطع قماش مختلفة استعاض به الصوفي عن لباس الصوف الذي اتخذه سابقا.

وقد يختلفت منهج الإرشاد باختلاف الشيخ إلا أنه من الضروري التفرقة بين ثلاث مراحل : الأولى مجاهدة النفس والثانية المراقبة والذكر والثالثة الاستعداد لتلقي المنح الإلهية وهي أحوال الوجد والجذب، وقد لا يصل إليها المرید، وفي هذه الحالة يستعان على استحضارها بطرق عملية توجه القلب إلى الله عن طريق الذكر وتتمثل في حبس التنفس وقمع الجسد للدخول في غيبوبة وبذلك ينفي الذاكر عن الذكر، ويستغرق في المذكور. وقد يستعان على ذلك بالموسيقى والغناء والرقص وهو ما يعرف بالسماع، وغالبا ما تدمم هذه التربية الروحية ثلاث سنوات كما تشير إلى ذلك تربية الجنيد للشبلي ففي السنة الأولى يخدم المرید غيره من الناس خدمة العبد وفي الثانية يخدم الله ويعبد لذاته متجردا من الدنيا والآخرة وفي الثالثة يراقب قلبه حتى لا يخفل عن ذكر الله إلى أن يصل إلى غاية الطريق.

التصوف الفلسفي في القرن السادس :

لم يمض زمن طويل بعد الغزالي (505هـ) حتى اتضح أن السد الذي أقامته السنة لاحتواء البدع الصوفي لم يكن منيعا إذ لم يستطع إيقاف التيار الجارف من الغنوصات في أشكالها المختلفة والفلسفات بمشاربيها المتنوعة. وهو تيار قد مثل منذ

اجتيازها وهي جماع التربية الخلقية والزهدية التي تسمو بنفس المرید عن طريق المجاهدات والرياضات إلى تفرغ روحي لا تتشغل فيه بغير الله. ويعتبر مقام التوبة نقطة البداية في هذه المرحلة لأنه يعني القطعية مع حياة الإثم والمعصية ويليه مقام الورع المتمثل في مراعاة أوامر الشرع ونواهيه ثم ينتقل المرید إلى معاني الزهد والفقر وهما عبارة عن قطع العلائق مع الدنيا وشواغلها وفي ذلك إعداد النفس للتحقق بمقام الصبر وهنا تشعر تلك النفس بالخضوع التام للإرادة الإلهية وتتساوى عندها الأوضاع الدنيوية لكن تلك العبودية المطلقة لا تبلغ أوجها إلا عن طريق مقام التوكل الذي يكون فيه الصوفي "كالميت بين يدي الغاسل" ومسقطا لكل تدبير مستغنيا بالله عن كل ما عداه فإذا روض نفسه على الاستئناس بما في هذا الوضع من مشقة وعلى إدراك سعادته فيه كان ذلك دليلا على بلوغ مقام الرضا الذي يعتبر مدخلا لمحبة الله وهنا يبلغ الصوفي المرحلة الوسطى من الطريق لأن ما سبقها من مقامات هو من كسب العبد وثمرة مجهوده الخاص بينما الحب مشترك بينه وبين ربه وهو بداية لإرساء علاقة شخصية مع الله.

أما الأحوال فهي المرحلة الثانية من الطريق وهي سلسلة مماثلة يسلكها الصوفي ويتدرج فيها وفق ترتيب معين إلا أنها تختلف عن المقامات من وجوه أهمها أن المقام دائم ومكتسب بينما الحال منحة إلهية وهبة ربانية لمن بلغ الكمال في المرحلة الأولى من الطريق وتكون في صورة لوازم ولواحق قد تطول وقد تلخص ولكنها غير مستقرة. وكما اختلف الصوفية في عدد المقامات وفي ترتيبها اختلفوا أيضا في الأحوال. وكان الاختلاف أيضا في التسميات والمصطلحات باختلاف أصحاب التجارب وقد ذكر الكلاباذي في "التعرف" سبعة مقامات بينما جعل عدد الأحوال عشرة. وهي المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والبسط والحضور والغيبة و"الفناء والبقاء" و"الصحو والمحو".

إلا أن لرقى الدرجات في هذا السلم الروحي هي حال الوجد والجذب وتسمى أيضا الحال وبواسطتها يصل الصوفي إلى الحقيقة، فأعلى الدرجات إذن ونهاية الطريق هي "المعرفة". ومن الواضح أن التصوف قد أصبح في القرن الثالث مذهبا منتظما له شيوخ ومریدون وقواعد للسلوك وإن كانت الطريق لم

المخطط الأفلاطوني بتجرد النفوس من مادتها وعودتها إلى مصدرها الأول. ووفق التصور الثنوي الزرادشتي والمائوي بالتخلص من ظلمتها واسترجاع نورانيتها وتكون هذه العودة عبر المعراج الصوفي بالتزوي من العالم السفلي إلى العالم العلوي في مراحل من التطهر والتجرد إلى أن تنعكس عليها أشعة النور الأول أي "نور الأنوار" وإذا حصل على السعادة القصوى عن طرق الإشراق (7).

وقد تجلّى هذا التصور للوجود في أجلى مظاهره في تصوف شهاب الدين السهروردي كما اتضح ذلك من خلال كتابيه "مياكل النور" و"حكمة الإشراق" فقد بدأ فيها اقتباسه من الحكمة الفارسية القديمة في اعتبارها النور مصدرا للوجود ومن الأفلاطونية الحديثة في قولها بنظرية الفيض وما اقتبسته منها الفلسفة القرطبية الإسماعيلية في قولها بتسلسل النور الإلهي في الأئمة. فكان بذلك مطورا لآراء الحلاج المستعمدة من نفس المعين.

يقول السراج في حديثه عن الله :

"أنوار نور الشهد في الخلق أنوار

وكسرى في سر المسيرين أسرار" (8)

وكذلك الشأن عند السهروردي فإله نور الأنوار لأنه النور الذي يتخلل الكون وهو جوهر الأشياء جميعا لأنها ليست سوى سلسلة من فيوضات ذلك النور وتراه يجد سندا لذلك في قوله تعالى "الله نور السموات والأرض" (9) وما المادة أو الظلمة سوى الوجه الثاني للسبيل لذلك النور.

والعارف "المتأله" هو الذي يتمكن من إدراك هذه الحقيقة في ذاته وفي الكون عن طريق الذوق والكشف وليس عن طريق العقل. فالحكماء عنده درجات أدناها درجة الحكيم المتوغل في البحث. ولكنه عديم التأله وهو الفيلسوف الذي يسلك سبيل النظر العقلي وأوسطها درجة الحكيم المتأله ولكنه عديم البحث مثل الأنبياء والأولياء ومن بينهم الحكيم السبطامي والحلاج وأعلاها هي درجة الحكيم المتوغل في التأله والبهت معا وهي درجة القطب التي يعتبر السهروردي نفسه ممثلا لها ويعتبرها أسمى من درجة الأنبياء والأولياء. ويرى السهروردي أن طالب التأله والبهت إذا تجرد من الملذات الجسمية تجلّى له نور الهي صادر عن "العقل الفعال" الذي هو "الروح المقدسة" والوهاب لجميع الصور" فيتلقى منه المعارف. فإذا قويت نفسه بالفضائل الروحية اتصلت بالنفوس الفلكية وتلقّت منها المغيبات وهكذا

الحلاج الممد الذي أضحي يغذي التجارب الصوفية ويسمها بطابعه الخاص. فلم تعد تلك التجارب مجرد أحوال روحية وأشواق وأذواق وجدانية بل أمتست أقرب إلى التأملات العقلية والتصورات النظرية للوجود. ويمكن الرجوع بأصول هذا المتعرج الصوفي إلى عهد متقدم عندما ظهرت فلسفات إسلامية ذات طابع صوفي مثلها في المشرق أبو نصر الفارابي (339هـ) بنظريته في "الاتصال" وطورها ابن سينا (428هـ) في "الإشارات والتنبيهات" و"الحكمة المشرفية" كما سوف تتطور في المغرب مع ابن باجة (ت544هـ) في "تدبير المتوحد" ومع ابن طفيل (ت581هـ) في "حي بن يقظان". ونحن وإن لم يكن هدفنا الاهتمام في هذا السياق بالتأثرات الفلسفية ذي الميول الصوفية بقدر ما نعتني بالتصوف ذي المنازع الفلسفية فإنه لا مراء في أن الأول قد كان له أثره الواضح في الثاني. كما أن ما استوعبه غلاة الشيعة من الإسماعيلية والقرامطة من أمشاج الحكمة الفارسية القديمة ومن روافد الفلسفة اليونانية سينتقل إلى حضيرة التصوف بحكم التلاحق المتزايد بين المذيعين للباطنيين الشيعية والصوفية. وبذلك يصبح انطلاقا من القرن السادس للهجرة هدفا للمؤشرات الفلسفية من مصادر شتى وسيصطبغ بلون فلسفي تجلت مظاهره في اتجاهين كبيرين سيقتضيان إلى نتيجة واحدة في النهاية ونعني بهما التصوف الإشراقي من ناحية، وتصوف وحدة الوجود من ناحية ثانية.

التصوف الإشراقي مع السهروردي المقتول (ت587هـ):

إن المذهب الإشراقي في التصوف يستمد جذوره من مصدريه أساسيين هما أولاً العقائد والفلسفات الفارسية القائلة بمبدئي النور والظلمة باعتبارهما جوهرًا للوجود وثانياً الأفلاطونية الحديثة القائلة بنظرية الصدور والفيض عن الواحد الأول عبر العقل الكلي والنفوس الكلية وصولاً إلى العالم المادي أو الهولاني. وقد صاغت الفلسفة الصوفية الإشراقية تصورا للوجود هو مزيج من هذين الأسلين وأضفت عليه مسحة إسلامية. فالوجود في منظور هذه الفلسفة هو صراع مستمر بين النور والظلمة والخير والشر والروح والمادة في إطار تقابل بين العالم العلوي المكون من النور والخير والكانات الروحية والعالم السفلي المكون من الظلمة والشر والكانات المادية. وهذا التقابل هو ذاته القائم في الأفلاطونية الحديثة بين تسلسل العقول والنفوس العلوية المقارفة والكانات الهولانية. ولا خلاص للنفس البشرية من هذا الصراع الوجودي إلا وفق

الحلول من أن وحدتهم لا تعارض فيها بين الطبيعتين البشرية والإلهية، حرصاً منهم على مبدأ التنزيه وهو ما سبقوا أخذهم عليه أصحاب وحدة الوجود الذين يرون أن الوجود واحد لا تكرر فيه ولا تعدد، وهو عندهم واجب الوجود الأبدى الأزلي الظاهر والباطن وهو كل شيء ولا شيء «سواء إذ لا وجود في الحقيقة إلا لله وهو والعالم شيء واحد، وتقوم هذه الوحدة عندهم على أسس نظرية فلسفية أكثر مما تقوم على التجربة الشعورية الوجدانية ولا ريب - مع ذلك - في أن القول بالاتحاد والحلول مع البسماطي والحلاج يعتبر في حد ذاته تمهيداً لظهور نظرية وحدة الوجود، الصوفية لأن الوحدة التي بدأت في شكل ذوق وشهود ستتطور بفضل الثقافات الفلسفية المختلفة إلى نظرية في الوجود، ويعتبر الصوفي الأندلسي «الشيخ الأكبر» محي الدين بن عربي أول القائلين بهذه النظرية في التصوف الإسلامي. لقد أفضت تجربة الحب الإلهي بابن عربي إلى الاتحاد ووحدة الشهود عبر الفناء والسكر والوجد كسابقيه من أصحاب الوحدة الذوقية في بداية الأمر، مع حرص واضح لديه على تنزيه الذات الإلهية إلا أنه قد تجاوز هذا النوع من الوحدة عندما أضحى عليها طابعاً فلسفياً وعندما غلب عليه النظر العقلي بقوله ما استغرقت نفسه الذوق الروحي فاضمت وحدته أقرب إلى وحدة الفلاسفة منها إلى اتحاد الصوفية وأضحى «الحق» و«الخلق» والمطلق والمعين عنده وجهين لحقيقة واحدة وليس لأحدهما وجود مستقل عن وجود الآخر، بل بات وجود الله هو عين وجود العالم وانعدم الفرق بين العبد والرب، وهو لا يعدم حجة على ذلك من القرآن في قوله تعالى «فأينما تولوا فثم وجه الله» (١١) وإذا افترضنا جدلاً وجود بذور لهذه الفكرة في التوحيد الإسلامي الذي يعتبر الله غلة الوجود ويعتبر إرادته مطلقة وسارية في الكون فإن العدول بمبدأ الوجدانية في الألوهية إلى مبدأ الوجدانية في الوجود هو انتقال من الشهادة بأن «لا إله إلا الله» إلى الشهادة بأن «لا وجود في الحقيقة إلا لله»، وفي ذلك هدم لمبدأ التوحيد وإلغاء لمفهوم الألوهية من أساسه وإفراغ للرسالات والشرائع من معناها. وهكذا تصل نقیض عقيدة التوحيد.

وقد استفاد ابن عربي في صياغته لنظريته هذه من التراث الفلسفي الآتي من المشرق إلى الأندلس في القرن الثالث للهجرة على يد وهب القرطبي وأحمد الحبيبي وخليل بن عبد الملك المعروف باسم «خليل الغفلة» وأبي بكر يحيى بن يحيى وغير

كلما ازدادت نفس الطالب سموا انعكست عليها الأنوار والمعارف واكتشفت لها الغيب إلى أن تصل إلى درجة الاتحاد والامتزاج بنور الأنوار (١٥) ولا جدال في أن هذه التجربة الإشراقية لدى السهروردي قد مثلت الحلقة الوابطة بين البسماطي والحلاج من ناحية ومحى الدين بن عربي (ت 638هـ) من ناحية أخرى وقد تجلّى ذلك في جمعها بين مفهوم «التأله» و«البحث» فكان الانتقال من تجربة الاتحاد الوجدانية إلى تجربة الوحدة الوجودية الفلسفية. ففي قول السهروردي بنظرية «الفيض اللانهاشي» أساساً للكون إنكار لمبدأ الخلق من عدم وفي قوله بتغلغل نور الأنوار في الكائنات واعتباره جوهرها للأشياء كلها اعتقاد بوحدة الوجود التي يصبح فيها الله والعالم حقيقة واحدة وفي ذلك تمهيد للتصوف الودودي مع ابن عربي هذا فضلاً عن تفضيله للمثالي الباطن على النبي تماشياً مع فكرة الفلاسفة في اعتبار النبوة في اتصال بالعقل الكلية عن طريق «المخلية» بينما الفيلسوف في اتصال بالعقل الفعال وتماشياً أيضاً مع الاتحاديين من الصوفية في اعتبار الولي أفضل من النبي لأنه توقف عند «قاب قوسين أو أدنى» لما الباطن المثالي فهو أفضل منهما معا وهو «القطب» وفي هذا أيضاً تمهيد واضح لنظرية «ختم الولاية» و«الإنسان الكامل» كما سنبين ذلك فيما آت. ابن عربي. وقد ذهب السهروردي ضحية قوله بهذه النظرية في وسط سني إذ أعده الملك الظاهر لقوله باستمرار الوحي بعد النبي وإمكان ظهور نبي آخر بعده إلا أن السهروردي وإن كان الجسر الذي سيربط بين الحلاج وابن عربي فإنه يعتبر رائد المدرسة الإشراقية في التصوف تلك التي سيمثلها فيما بعد شارحه الأكبر القطب صدرالدين الشيرازي (ت ١050هـ) صاحب «الأسفار الأربعة» أو «الحكمة المتعالية».

ابن عربي (ت 638هـ) ونظرية وحدة الوجود :

كثيراً ما وقع الخلط قديماً وحديثاً بين الاتحاد والحلول ووحدة الوجود مع أن مفاهيمها متغايرة ومتباينة وجوهر الفرق بينها أن كلا من الاتحاد يستدعي الاثنينية والتعدد مع التمييز بين الوجود الحادث وعلة القديمة المتعظمة في الحقيقة الإلهية. كما أن الوحدة التي حققها الصوفية عبر الاتحاد والحلول قد اقتضت الفناء عن الوجود الحادث للبقاء في شهود الوجود السرمدي، وكانت في هذه الحالة وحدة شهود لا وحدة وجود، ولم تتجاوز المستوى النفساني بالإضافة إلى ما أكده أصحاب

الذي يحفظ توازن الكون وتدور حوله أفلاك الوجود ويظهر في كل زمان بصورة نبي أو ولي، فمقدم هو قطب حسي بمعنى الإنسان الكامل من جهة كونه نبيا مرسلًا وهو قطب معنوي من جهة كونه أول حقيقة خلقها الله وعنها فاض الوجود كله ومنها يستمد كنيي ورسول وولي علمه الإلهي الذي به يكون إنسانا كاملا أو قطبا حسيا إلى يوم القيامة، ويسمى ابن عربي الحقيقة المحمدية "الكلمة" و"روح معدن" و"حقيقة الحقائق" و"العقل الأول" و"الروح الأعظم" ومن هنا نرى تأثوه بالكلمة التي قال بها فيلون اليهودي وفلاسفة المسيحيين والعقل الأول الذي قال به أفلاطون والإسماعيلية الباطنية والنور المحمدي الذي قال به غلاة الشيعية عموما. وتتمثل نظرية الإنسان الكامل عند ابن عربي في أن الله المتجلي في جميع صور الوجود يكون أكثر تجليا في الإنسان باعتباره أعلى الصور في الوجود لأنه "الكون الجامع" و"المختصر الشريف" و"العالم الأصغر" الذي تنعكس في وجوده كمالات العالم الأكبر ولذلك كان أجدر الخلق بالخلافة عن الله فلا إنسان إداً ميزة على سائر الخلق وإذا أدرك تجلي الحق في وجوده بلغ درجة الإنسان الكامل الذي مثله آدم منذ بداية الخلق. تلك الدرجة من الكمال هي مرتبة الأنبياء والأولياء ولكن الكمال المطلق لم يتحقق إلا في النبي محمد لا في صورته الطامرة من جهة كونه نبيا أو رسولا بل من جهة حقيقته الأزلية الأبدية التي هي المظهر الكامل؛ لذات الإلهية وهي الحقيقة الأولى الصادرة عن الله وكلمته الأزلية التي انتقلت إلى سائر الأنبياء إلى أن تجلت في شخص النبي المرسل ذاته. وهذه الحقيقة في رؤية ابن عربي الفلسفية هي بمثابة العقل وهي تماما ما عير عنه الحلاج بالنور المحمدي الذي انبثقت عنه جميع أنوار النبوة إلا أن الكمال الإنساني المطلق يراه الحلاج هو عيسى بينما يراه ابن عربي في القطب، والإنسان الكامل الذي هو خليفة الله وصورة روح العالم وعلة وجوه العلم الباطن والمعرفة الحق. وسر الكمال في ذلك الإنسان تجلي الجوهر الإلهي والنور المحمدي فيه ولا يخفي المصدر الشيعي لهذه النظرية فانقول بأزلية النور المحمدي من مبادئ الشيعية التي يستدلون عليها بالحديث المشهور "كنت نبيا وآدم بين الماء والطين" وقد تبني أهل السنة هذه النظرية وإن كانوا توقفوا بها عند قولهم بالتجلي الكامل للنور المحمدي في نبوة محمد نفسه أما الشيعية فيقولون بامتداد ذلك النور بعد النبي محمد ليتجلى في أئمة آل البيت على التوالي، ويرى ابن عربي بعد الحلاج امتداد ذلك النور عبر

هؤلاء. وقد انتقلت تلك الآراء متزجة بمذاهب الشيعة الباطنية وكان لها تأثير في مدرسة التصوف الأنطليسية منذ تأسيسها على يد محمد بن عبد الله بن مسرة (ت319هـ) وتلميذه إسماعيل الرعياني إلى أن تطورت أراؤها على يد ابن العربي (ت535هـ) المفسر الصوفي وابن براجان (ن 536 هـ) صاحب كتاب "محاسن المجالس" وابن قسي (ت 546 هـ) صاحب كتاب "خلق النعنين" وصولا إلى الشيخ أبي مدين (ت 594 هـ) أستاذ ابن عربي المباشر. هذا فضلا عن استفادته من المدرسة الفلسفية التي مثلها أبو الصلت بن عبد العزيز الداني (ت 528 هـ) والبطليوسي (ت 581 هـ) وابن باجة (ت 532 هـ) وابن طفيل (ت 581 هـ) ثم ابن رشد (ت 595هـ). كما استفاد ابن عربي من التجارب الصوفية السابقة في الاتحاد والخلو والاشراق وعمل على تطويرها بما يخدم موقفه من وحدة الوجود. والتأثر في تفصيل نظريته في الله والإنسان والعالم يلاحظ أنه قد طور فكرة الحلاج في التناوس واللاهوت وجعل منها وجهين لحقيقة واحدة لا طبيعيتين منفصلتين كما اعتبرهما متحققتين في كل الموجودات لأن الله يتجلى عنده في جميع صور الوجود ويتجلى فيه الإنسان في أعلى الصور أما تجلي الإله من إيجال العالم فهي أن يرى فيه جوهره الخاص لما أحب أن يعرف فصدر عنه الكون عن طريق الانبثاق والفيض فكان العالم كالمرآة العاكسة لصورة الله لكن رؤية الله لنفسه لا تتم إلا عن طريق آدم الذي هو روح العالم وهو لمعان تلك المرآة، فهو بالنسبة إلى الله كالإنسان بالنسبة إلى العين ولذلك سمي إنسانا في نظر ابن عربي. ثم إن هذه المكونات للوجود لا ثنائية فيها ولا تعدد إذ لا وجود في الحقيقة إلا لله. وما وجود الأشياء إلا به.

الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل :

إذا كانت الذات الإلهية هي الوجود المطلق فإن الحقيقة المحمدية هي الذات في التعيين الأول الذي فاضت منه بقية التعيينات في عالم الأرواح والأجسام ووجود تلك الحقيقة الأزلية سابق على وجود آدم وهي نبع فياض بالوجود والعلم ومن خصائص تلك الحقيقة أنها تنتقل عبر الأنبياء والرسول إلى أن تتمثل في شخص الرسول محمد عيه السلام ثم تمتد عبر الأولياء فيكون منهم الأقطاب ولكلهم أقطاب حسية حادثة بينما الحقيقة المحمدية هي القطب المعنوي القديم الممثل لباطن النبوة المحمدية لا لظواهرها على عكس كل إنسان متحقق بالمكالم وهو

ينكرون على ذلك العابد الخاص عبادته فهم المحجوبون عن إدراك معنى التجلي في ذلك المعبود المختص أما الأبناء والأولياء فيعرفون ذلك ولكنهم يسترونه عن غير العارفين حتى لا يسيؤوا فهمه. ويبين ابن عربي مفهوم العبادة على أساس جبوي إذ لا يرى فيه مجالاً للضلال والمعبودية فالله هو الذي شاء أن يعيده خلقه في تلك المظاهر المتعددة. كما يذهب إلى الفصل بين المشيئة الإلهية والأمر الإلهي فحسبان الأمر الشرعي ليس إلا ظاهراً باطنه طاعة وأمثال للمشيئة الأزلية وهو هنا يستحضر كالحلاج مثال إبليس وفرعون، أما جوهر العبادة ونظره فهو "الهوى" أي الحب الذي يعتبره جوهر الأديان يجعل منه شعيرة إنسانية إذ يمثل عنده أرقى أنواع العبادة لأنه السبيل إلى إدراك الوحدة بين صورة الوجود وهو الخلق وجوهره وهو الحق يقول مفسحاً عن هذه العقيدة

"وحق الهوى أن الهوى سبب الهوى

ولو لا الهوى في القلب ما عبد الهوى"

وغني عن البيان ما في نظرية وحدة الأديان هذه من تجاوز لحدود الرؤية العقائدية الإسلامية بالرغم مما تكتسبه من أبعاد إنسانية وكونية وهي نظرية يرى فيها ابن عربي محتوى رسالة الولي التي يتجلى فيها جوهر الشرع المحمدي.

التصوف بعد القرن السادس :

مدرسة التصوف الودودي بعد ابن عربي :

وقد كان لمدرسة وحدة الوجود في التصوف الإسلامي بعد ابن عربي انتشار واسع بالشرق وبالمغرب ويعتبر كل من جلال الدين الرومي (ت672هـ) بكتابه "مثنوي" وعمر بن الفارض (ت632هـ) بثنائياته "نظم السلوك" وكذلك بخمرته وسائر أشعار ديوانه من أشهر من صاغوا نظريات ابن عربي صياغة شعرية ومزية تميز بها الأول في التراث الشعري الفارسي وكاد يتعدو بها الثاني في التراث الشعري العربي. لكن الاعتماد الفلسفي لمدرسة ابن عربي سيتحقق بشكل أوضح على أيدي علمين آخرين أولهما عبد الحق بن سبعين الأندلسي (ت667هـ) الذي كان محاولاً للملك فريدريك الثاني (1212م) حول قضايا الفلسفة الأرسطية، وألف في ذلك رسائل مستوحاة من مبادئ الفلسفة الرشدية ومن نظريات أستاذه ابن عربي في وحدة الوجود وقد اتضح مزجه لهذه النظريات الفلسفية والصوفية في كتابه "بد العارف" وكان من أشهر آرائه القول باستمرار أنوار

الأولياء وقد أكد ابن خلدون (ت808هـ) تلاقي فكرة المعبودية عند الشيعة بفكرة القطبية عند الصوفية وتتمثل نقطة اللقاء في قول الشيعة بالمهدي المنتظر وقول الصوفية بخاتم الأولياء. ويتضح من أقوال ابن عربي "الفتوحات المكية" وفي "عقائد مغرب" اعتقاده بأن الله قد جعل خاتماً للولاية المحمدية مثلما جعل من محمد عليه السلام خاتماً للنبوّة.

نظرية وحدة الأديان :

وقد ترتب عن القول بوحدة الوجود القول بوحدة الأديان فالخاتمة من العبادة عند ابن عربي هي التحقق من تلك الوحدة الذاتية مع الحق وما دام الله يتجلى في جميع الصور كان من الجائز عبادته في جميع المعبودات ومن غير الجائز الانقصار في عبادته على مجلى واحد دون غيره لأنه عين الأشياء جميعاً ومما أنشده في قوله :

"عند الضلال في الإله عشاق

وأنا اعتقدت جميعهم ما اعتقدوا"

قاله هو المعبود الواحد في كل ما يعبّد الخلق يعبدونه حسب درجات مختلفة يتفاوت فيها العابدون والعرف هو الذي احتضن قلبه جميع المعتقدات والعبادات وأدرك الواحد المعبود في جميع صور المعبودات أما الجاهل فهو الذي يقيد الألوهية في صورة واحدة يقول في ذلك :

"لقد صار قلبي قابلاً كل صورة

شمرعي لغزاً لن دبر لوهبان

وبيت لأوثان وكعبة طاشف

وأبواب توراة ومصحف قرآن"

وقد أفضى قوله بالحقيقة المحمدية وبأن جميع الأنبياء هم نواب لمحمد إلى إثبات أصل واحد للشرائع المختلفة فجميع الشرائع هي شريعة محمد وما تبين الشرائع المصطنعة التي ختم بها الله جميع الشرائع ولا فرق عنده بعد هذا بين من عبد حجراً أو شجراً أو حيواناً أو إنساناً لأنهم عبدوا الله المتجلي في كل ذلك يقول في فصوص الحكم : "إن العارف المكمل هو من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه ولهذا أسموه كلهم لها مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك فهذا اسم الشخصية فيه، والألوهية مرتبة تخيل العابد له أنها مرتبة معبوده وهي على الحقيقة مجلى الحق ليصور هذا العابد الخاص المعتقد على هذا المعبود في هذا المجلى المختص (12) ومن

مدرسة التصوف السنّي بعد الغزالي :

لقد كان لتأثير الغزالي امتداد كبير بالشرق والمغرب واشتهر من بين تلاميذه أعلام كبار فكان من بينهم عبد القادر الجيلاني (ت567هـ) صاحب "فتوح الغيب" وهو الذي كان يعتقد أن "كل حقيقة لم تشهد لها الشريعة فهي زائدة" (14) كما كان لتصوفه تأثير كبير بالسودان خاصة وكان من بين تلاميذه أيضاً أبو نجيب السهروردي (ت564هـ) المعروف بتأجماه السنّي وكذلك ابن أخيه أبو حفص شهاب الدين السهروردي (ت631هـ) وقد تتلمذ على عمه أبي نجيب وعلى الجيلاني أيضاً وهو صاحب كتاب "عوارف المعارف" وقد كان أبو حفص يعتبر نهاية الطريق الصوفي ممثلة في "طمأنينة الروح" [حالة على "النفس المطمئنة" المشار إليها في القرآن كما شرح في كتابه نظام الطريفة الصوفية وعرف بالمقامات والأحوال ومن جهة نظر سنّية ومن تلاميذ هذه المدرسة أيضاً أحمد الرفاعي (ت670هـ) وعبد الرحيم الغنّائي (ت592هـ) وعزالدين بن عبد السلام (ت660هـ) [إلا أنّ هذا يبدو (ت675هـ) وإبراهيم الدسوقي (ت676هـ) وغيرهم

النبوة عبر الأولياء بعد الأنبياء وأثر عنه قوله : "لقد تحجر ابن أمة بقوله لا نبي بعدي" مما تسبب في نفيه عن موطنه الأصلي. وقد سار على نهجه تلميذه أبو الحسن الششتري (ت668هـ) الذي كان يسمى نفسه "عبد ابن سبعين" تماشياً مع عقيدته في وحدة الوجود كما كان يعتبر الله والإنسان شيئاً واحداً وينشر آراءه تلك بين العامة بأزجاله الشعرية المفعلة. أما العلم الثاني فهو عبد الكريم الجيلاني (ت805هـ) المطوّز لنظرية "الإنسان الكامل" بعد صدر الدين القونوي (ت667هـ) والعفيف التلمساني (ت690هـ) والمؤصل لتلك النظرية في عقيدة وحدة الوجود على أساس صوفي فلسفي ماورائي معتبراً أن العالم هو الصفات الإلهية التي هي عين وجود الذات، ويعالم الصفات هذا عرف الله نفسه مروراً بأطوار متعاقبة هي ذاتها أطوار وجود الكون أما الإنسان الكامل فهو الذي يتجلى فيه الحق لذاته بجميع صفاته ولذلك تولى الجيلاني يخاطب الله بقوله : "أنت أوجدتني كما أنا أوجدتك" (13) وقد استمر انتشار هذه المدرسة الصوفية في العصور الموالية وكان انتشارها موازياً لانتشار التصوف السنّي إذ تعايش المذهبان وتغلغل حضورهما في التصوّف الباطني إلى مطلع العصر الحديث

الهوامش :

- (1) يذهب جمهور الصوفية إلى أن الكلمة مشتقة من "الصفاء" إشارة إلى التطهر من أدوار الحياة الدنيا. وكان هناك أيضاً من يرى اشتقاقها من "الصف" إشارة إلى أن الصوفية هم في الصف الأول من صفات أهل الإيمان بسبب قربهم من الله
- (2) كان منهم من أرجعها إلى الكلمة اليونانية "جيموسوفست" "Gymnosophist" التي أطلقها اليونان على الهنود القدماء المشهورين باسم "الحكماء العراة" ومنهم من أرجعها إلى الكلمتين اليونانيتين "سوفوس" "Sophos" و "ساميس" "Sophis" وهو رأي المستشرق مور كريمر J. Von Kremer وقد أشر كل من "تولوك" Tholok ونولانك إلى ما يعمد به هذا الرأي من صعوبات صوتية وتاريخية لها صلة بقلب حرف السين إلى صاد وبطبيعة الكلمات التي كان لها رواج في اللغة الأرامية التي أخذ منها العرب أمثال تلك المصطلحات
- (3) ابن خلدون - المقدمة ط الدار التونسية للنشر - 1984م - ص 584.
- (4) القشيري - الرسالة - ط - القاهرة - 1957م - ص 8-7.
- (5) البيرسي - تحقيق ما لنبت من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة - ط - ليزج - 1925م - ص 19-32.
- (6) الشهرستاني، الملل والنحل - ط - القاهرة - 1371هـ.
- (7) القلب الشيرازي - شرح حكمة الإشراق - ط - إيران 1316هـ / 1898م - ص 12.
- (8) الحلاج - الديوان - تحقيق لويس ماسينيون - ص 59.
- (9) قرآن - سورة النور الآية 35.
- (10) السهروردي (شهاب الدين) ، هياكل التور - ط - القاهرة 1960 - ص 44-45.
- (11) قرآن - سورة البقرة - الآية 115.
- (12) ابن عربي - فصوص الحكم - ط - القاهرة 1324هـ - ص 146.
- (13) الجيلاني - الإنسان الكامل - ج 1 ص 17.
- (14) الجيلاني - فتوح الغيب - ص 95-99.

ملاحظات حول قراءة ماسينيون للحلاج

أبو يعرب المرزوقي*

(السمة إلى الفضل الوجودي المسيحي) بالاستناد إلى نظرية الاستثناء الميتافيزيقي المنسوب إلى الاسلام.

إنما مطلوبنا أن نحدد السمة الغالبة على التزام المفكرين بقضايا النهضة الاسلامية. فهو التزام همه الأساسي الاسهام فيها والتأثير عيها من منطلق التسليم بحقيقة مطلقة هي بصور كل واحد منهما للدين تصورا غير قابل للحصص والنقاش لذلك فإن علمهما، رغم تمايز التأويلات، قد تمثل في السعي إلى اقتراح تصويرهما على التطور الروحي الاسلامي الممكن في المستقبل متأويل تنووه الحاصل في الماضي، اما بمنهج الموضوعية العلمية عند هرتون دون حماس تشييري او بمنهج التعاطف الانساني عند ماسينيون استنادا إلى شيء كثير من الحماس التشييري غير الحالي من القصور السياسية البيئة والصريحة وقد علب هذا النهج فيما بعد على لمتأثرين بهما من المفكرين العرب الذين يدعون التحديث دون فهم للأسس التي انطلق منها هذا الفكر كما نبين لاحقا. لذلك فإن محاولتنا هذه تتضمن ثلاث مسائل:

الأولى تبحث فيها تحدي تقبل الاسلام في الفكر الاستشراقي

الثانية، تبحث فيها مواقف المفكرين العرب من هذا التلقي

الثالثة تخصصها لأبعاد قراء ماسينيون للتصوف طريقا لتجاوز الاسلام نحو المسيحية.

المسألة الأولى : حد تقبل الاسلام في الفكر الاستشراقي:

فهرتون يدعو إلى انقاذ المسلمين من الشريعة والوحي كما يقول ذلك صراحة في بحثه حول مسألة العلاقة بين الفلسفة والشريعة عند فلاسفة الاسلام عامة وعند ابن رشد على وجه الخصوص ردا على ارناست رنان (كتابه عن الرشدية اللاتينية) ويس بالاثيوت (كتابه عن الاسلام الممسح) . وذلك في مقاله und streite zwischen Wissen im islam : حيث يقول "إذا أمل المرء أن يجد في الفلسفة اليونانية قوة تتجاوز الاسلام بمعنى الرشدية الغربية (بطرية الحقيقة المضاعفة)، فإن حبيته ستكون شديدة فالفلسفة اليونانية قد اقتضرت على تدعيم الاسلام، إذ هي أصبحت بعد الغرالي مخ علم



ننتقل من الموازنة بين

محاولتين تعلقتا

بالتصوف عامة ويتصوف الحلاج

خاصة : محاولة ماكس هرتون (1)

ومحاولة ماسينيون (2).

وليس قصدنا الانتصار

لأحدهما وتصويب هذا أو ذلك رغم

ترجيحنا اجتهد هرتون لخلوة من

المتناقض، ذلك أن تصوف الحلاج لا

يمكن أن يكون اسلاميا سنيا

ومسيحيا في نفس الوقت، كما

يحاول ماسينيون أن يثبت ذلك. فلا

يمكن في كل الاحوال أن يثبت

المعادلة الاولى (النسبة إلى الفكر

السني) بالاستناد إلى آراء الفرق

الغالبية أو أن يثبت المعادلة الثانية

* جامعي - باحث في الفلسفة

قيمهمه اليهم. ذلك أن تجربتي الشخصية كانت تجعلني استشعر أن أكثر البشر نبذا بالمعني الميتافيزيقي في أكثر دلالات الطريقة السليبية جلالا هم المسلمون ، ذوو الاستثناء الملتزم من الاجتهاد الاثني في التاريخ ، رغم كونهم من أبناء ابراهيم ولكنهم ملطرون الى الصحراء مع اسرائيل (هكذا) وهاجر. وقد كنت استشعر في هذا النفي المؤقت الصباغة الاولى لحياة الرهبان القلوبان والمتوحدين، النفي الذي قد يضيحي بكل الاجيال الاسلامية محققا بتوسلها اضحية القران ليحقق بتماثلهم الاخي نزول الرحمة(4).

ان الفرضية الاساسية التي ينطلق منه هرتون وماسينيون هي ما تعتبره فرق الاسلام غير الهامشية عين التحريف الديني الذي هو في جوهره الغلو الصوفي والشيعي سواء فهم براهمانيا أو مسيحيين. ويمكن ان نعتبر أهم نتائج هذا الغلو قد تعين في مآل الانسانية الحالي، اعني العولمة الهدامة بما هي غاية الانسوية المتألمة، والسعي الى الغاء كل ما يعارضها وخاصة ما ينسب الى الاسلام من بساطة وابدائية عند احدهما ومن فقر واجتثاث الميتافيزيقي عند الآخر. ولعل ابرز علامات هذا السعي الهدام ما يكتسح فيه كلا الموقفين من ظن جعلهما يعتبران القرآن الكريم مجرد تكرار للتوراة والانجيل او نسخة مشروطة منهما(5)

ان نهتم بالمعنى النفسي او العقدي التي يستند اليها هذا الموقف، لأن مطلوبنا هو العوائق الفلسفية التي نطرحها لاحقا لتبين كيف حالت دون النفاذ الى فلسفة تاريخ الانبياء كما وردت في نقد القرآن الكريم لمجرى هذا التاريخ مجردا الناتج عن إطلاق الروحانية المتألمة للدين بما هو اسلام للرب في مدلولي هذه المعاناة مدلوليها اللذين تواليا في التاريخ، اعني التوجه الأخروي والتوجه الدنيوي، مدلوليها المتنافيين والمتنازعين من ب- القيام السليبي المتساند اعني قيام كل منهما بسلب الآخر.

والغريب أن ماسينيون الذي يولي حادثة المبالغة اهتماما كبيرا اغفل أهم ما ورد فيها فيقول دون أول من اهتم بالمسألة من المستشرقين، اعني Sprenger في مصنفه Das leben des Mohammads nach und die lehre des Mohammads nach bisher grosstentheils unbenutzten quellen فهذا المفكر قد انتبه الى زهان الحوار الذي دار بين الرسول محمد وودد بجران، حتى وإن ذهب به الفن الى أن حجة الرسول الوحيدة كانت الخلية العسكرية(6).

الكلام بل ان نظرية الوحي قد وجدت في نظرية الغيب خاصة تدعيما جديدا، ان نجد في ذلك تكوينا [لعلم الكلام] مماثلا لتكوين [لاموت] المدرسة المسيحية. ولم تحدث الصدمة الفاتكة ضد الاسلام الا في العلم الحديث الذي أثبت ان الوحي المعمدى مجرد تطور طبيعي للأفكار. ذلك ان التجاوز الصحيح الوحيد لوجهة نظر الوحي لا يكون الا علميا لذلك فإنه ينبغي، قبل المهام الكبرى حقا الساعية الى تطوير العقيدة الاسلامية تطويرا يرفعها الى شرف الدين الكوني الطبيعي والكلبي، ان يوضع الاسلام أولا في سياق التطور الحديث وسيقطع الاسلام هذا ايضا خطا مماثلا لخط تطور الدين المسيحي ولكي يستجيب الاسلام الى هذه المتطلبات فإنه يوسع [المسلم] ان يتأمل بعض النظريات التي ظهرت على هامشه منذ قرون، اعني الانساق الصوفية ففيها ما يتجاوز به البشر بفضل كون الانسان سيترفع فيها الى دائرة الاولية. لذا ان العالم بحسب هذا المذهب شكل متطور من الوبوبة، تعين للذات الالهية ومن ثم فكل البشر لهجون على نفس النموال لم يبق للنبي أي فضل على غيره من البشر الهائلي. وبذلك يمكن للمرء ان يسمو بدينه وان يتخلص من شروبه فجعله دينا كونيا وكلنا للعب الانساني (...)

وتوحد نظرية أخرى تفكك من النبي موقعه المتجاوز للطبيعة بعض التجاوز، انها نظرية الإمامة هذه النظرية تعلن ان كل عصر لا بد له من امام يقضه. ومن ثم فإن عهد محمد قد ولى وعندها يجي امام روعي جديد للبشرية، امام ينسخ احكام الانبياء المتقدمين علم بين فيهم محمد ويعوضها بأحكام جديدة(3).

وماسينيون يسعى الى انقاذ المسلمين من الفقر الميتافيزيقي "علي إن ان اشرح كيف كان فوكو بالنسبة الي في تجربة المقدس الحية منه مثل الاخ الاكبر وكيف جعلني اعتبر البشر الآخرين جميعا اخوتي بدءا بأشدهم نبذا فوكو، مثل كل المفكرين اللاتماثلين، لم يبحث عن التكوين الفلسفي والكلامي الذي يمكنه من عرض مراحل الحياة الباطنة عرضا مذهبا نسقا (حيث كان موفلان وكروزي اللذان عرفني عليهما يسعفان بالمصطلح المناسب). ولم يكن وجهه هذا هو ما يجذبني اليه، بل كنت بحاجة الى ان ينفذ الي بالاتصال الروحي وبالكلمات البسيطة وبالمحادثات والرسائل، تعميده التدريجي في الفهم الحقيقي لشروط المنزلة الانسانية، وعلمه التجريبي بالتعاطف الذي كان يدينه الى أكثر البشر نبدا

الإسلامي نفسه لذاته لم تخل من الميل إلى فهمها - وخاصة في الحركات الغالية التي يركز عليها ماسينيون تركيزاً غالباً ما عيب عليه (8) - بالرد إلى الروحانيات السابقة كما هو الشأن عند الفلاسفة (قراءة الإسلام في ضوء الأفلاطونية التوتارية المحدثة الهلنستية) والمتكلمين من جميع الفرق بما فيها بعض الفرق السنية (إضافة القراءة في ضوء الفكر الفارسي الهندي إلى ذلك التأثير) والمتصوفة (الجمع بين القراءتين مع التداول بينهما على الغلبة) لذلك فإن العواربة بين القراءتين ليست إلا مجرد منطلق للنقاش يبرز هذا الوجه الغالب على النظري الأوروبي للفكر العربي الإسلامي في بدايات هذا القرن، أعني في بدايات استثناءه لفعالياته الحية استثناءً يجري في ظرف الصدام الحضاري والاحتلال الاستعماري. لسنا نزع حسم الخلاف حول تصوف الحلاج ومصانره، ولا حتى للتدخل فيه لأننا لأننا نعتبر الحكم في شأنه مجرد عرض من أعراض العلاقة بين الروحانية الإسلامية وغيرها من الروحانيات، فنقدم عليه البحث في دلالة المرواحة بين رده إلى الزائد المسيحي وركن إلى الزائد اليهودي، فضلاً عن الرد إلى المصدر اليوناني والهلنستي بعبية الترواحة ذات الفروع الأربعة نعم الفكر الإسلامي كله، لا المتصوف وحده، ورغم طابعها غير الجوهرية فإنها قد تمكنت من جعل الإسلام مشدوداً إلى قطبين جاذبين نهبت بالناظر المتسرع أو المتحيز إلى اعتباره مردوداً إلى القطبين التالبيين للذين تملأها قراءتا هرتون وماسينيون أو إلى مزيج منهما وإلى تجاهل أنه بالطبع محاولة لتخليص الإنسان، شاهد المطلق، منهما؛

1- قطب البقاء دون منزلة الاستخلاف الإسلامية، منزلة وجودية للإنسان، أي المنزل البراهمانية التي يطلق عليها هرتون هنا اسم الفكر الآسيوي أو بلغة هيجل منزلة الفكر الشرقي، والتي تمثل آيات الأفول (9) علامة القطع النهائي معها بداية للحنيفية.

2- وقطب تجاوز الاستخلاف الإسلامي في عقيدة الحلول غاية لعقيدة الشعب المختار، عقيدة الحلول التي أطلق عليها هيجل اسم الروحانية الغربية الحديثة، والتي كانت تبرة القرآن الكريم (10) عيسى عليه السلام منها غاية للحنيفية في الرسالة المحمدية.

لا بد أن من تقديم ملاحظتين تخرجاننا من الجدال العميق متقرباننا من البحث في أسواق المسألة التي أصبحت ثانية للفكر العربي الإسلامي الحالي ولم تبق جدالاً الاستشراق بما هو محاور خارجي.

أما ماسينيون فقد اقتصر على الدور الخرافي الذي أعطته إياها السلمانية وغيرها من فرق الفكر الشيعي الغالية (7)، وأغفل تعلقها بالخلاف الجوهرية حول طبيعة الدين من خلال تحديد منزلة الإنسان ومقتضيات الرسالة والبعد الروحاني منهما وما ينتج عن تحريف هذه المعاني في العاية من مرة انسوية هي غاية نظرية الشعب المختار تاريخياً ومن مرة تالهيية هي غاية نظرية الفتنة الأبليسية ووحاسيا

والمعلوم أن هذا التحديد قد جرى حسب الدرجات التالية التي تمثل - عند النظر إليها من منطلق مدلولها الإيجابي وجودياً تجاوزاً لشكل إثباتها السلبي منطلقاً - جوهر الرسالة الإسلامية، وأسس نظرية الاستخلاف التي تطل ختم الوحي، فالصلة بالله التي لا تكون إلا بتوسط آياته قد شملت، حسب الرسالة الإسلامية، جميع الموجودات فأغنت عن الارصاء والوسطاء في مجال علم الشريعة أغناء ما عنهما في مجال علم الطبيعة، لذلك فهي قد وحدت بين ضربي الأدیان الطبعي والمزول وضربي الحقيقة الدينية الصوفية والفلسفية العلمية لا من حيث أعيان مضموناتهما أو أعيان وشدهما الحية في الذات البشرية وفي القرآن الكريم، بل من حيث كليات شكلها التي هي كليات فاعلية العقل النظرية وكليات فاعليته العملية فعلا في هذه الآيات وانفعالا بها،

أ. درجة دحض الاستثناء من الصلة بالمطلق ضمن نوية ابراهيم: رفض المقابلة بين اسحق واسماعيل

ب. درجة دحض الاستثناء منها ضمن أسرة آدم: رفض المقابلة بين نوية ابراهيم ومن عداها من البشر.

ج. درجة دحض الاستثناء منها ضمن مخلوقات العالم الدنيوي: رفض المقابلة بين الإنسان ومن عداها من المخلوقات الطبيعية

د. درجة دحض الاستثناء منها ضمن المخلوقات عامة، رفض المقابلة بين المعاملين

هـ. درجة دحض الاستثناء منها ضمن جهات الخلق وقصود الله: رفض المقابلة بين احتمالات الإرادة الإلهية الحاصلة والممكنة (الإسلام).

المسألة الثانية: محددات الموقفين المتطرفين من الاستشراق:

من المعلوم أن الروحانية الإسلامية ليس عسر فهمها إضافي إلى القراءات الاستشراقية وحدها، بل إن قراءات الفكر

عن استثنائهم من الرحمة الالهية، استثنائهم الذي يرمز اليه نفي اسماعيل (ماسينيون).

وأخيرا فإنهما، كلاهما يؤمنان بأن سد هذا النقص توجد بذوته في المذاهب الهامشية من الفكر الاسلامي وخاصة في المؤثرات الدخيلة من الفكر التوراتي والانجيلي والفارسي والهندي واليوناني (9). كما آل اليه الدين المسيحي حصولا تاما ويسعيان الى انقاذ المسلمين من الضلال بدعوتهم الى نفس المال. فيكون موقفهما مواسلا مواصلة صريحة، رغم الاختلاف الاسلوبي، لموقف فرنسوا الاسيزي الذي ثقف ادواته ريمون التولي بآليات الجدل الديني الثلاثة الاساسية. وهي آليات تميز فيها المشتشرقون عامة وبز فيها ماسينيون جل الاقارن : منطق الفلاسفة وشعر المتصوفة وتعاظف المشربين

المسألة الثالثة : ثوابت موقف ماسينيون:

ولعل اثبت الخاصيات في عمل ماسينيون، اثبتتها هي الخاطيية التي جعلت الاستناد اليه في تأسيس الحول امرأ ممتنعاً. فقد لجمع ماسينيون بين هذين الاطلاقين فاسهم في المنعدين الحار (يعا هو عسكري ودبلوماسي وربما جاسوس مثل لاورنس العرب صديقه وشريكه) والبارد (التحليل بالدفاع المزعوم عن القضايا العربية وبمحاوله تأسيس التصوف المغالي بحثا عن مؤيدات من القرآن الكريم ومن الشواهد التاريخية الالهامية مع التوكيد المرضي على غلاة المذاهب لجعلها الممثل الحقيقي لجوهر الاسلام). فرغم ما ينسب اليه من تطور في تصور الاسلام واسهام في تغيير موقف الكنيسة منه بما يزعم له من تأثير في صياغة قرارات الفاتيكان الثاني (وهو امر لا معنى له لكون موقف الكنيسة من الاسلام امر لا يعينها الا هي في حركتها التبشيرية) فإنه قد بقي ثابتا لا يتحزح في آموين هما :

1- تاويله لمحادثة نفي هاجر واسماعيل تدليلا على كون العرب خاصة والمسلمين عامة من المتبوزدين الميتافيزيقيين بالذات.

2- تاويله عدم تقدم الرسول محمد في الاسراء والمعراج الى حد الانصهار في الذات الالهية مثل الحلاج تاويلا يعني في جوهره أن محمدا هو ضديد المسيح الحقيقي أو الدجال ومتمم

ذلك التنبؤ الميتافيزيقي المزعوم Der Widersacher

فيكون بذلك مضمون مسعاه كله قابلا للتحديد بالصورة

الملاحظة الأولى عامة : ينبغي الإشارة الى أن حسن الظن

المفروض بمنهج المشتشرقين العلمي قد أطلق في بداية القرن عند العلمانيين من مفكري النهضة العربية الاسلامية الى حد التسليم للأراعي بموقفهم الفلسفي تسليما حصر التفكير فيه. فنأظره عند الاصلانيين، ومن المنطلق نفسه رغم كونه رد فعل عليه، سوء الظن بموقعه العقدي الذي أطلق الى حد اتهام نهجهم الخلفي اتهاماً حصر التفكير فيه. وبين أن الاطلاق الاول يحول دون امتحان مواقف المشتشرق الفلسفية لحصر الخلاف معه في بعض الالتزامات الظرفية بالهاجس الإيديولوجي، فيؤدي الى اعتناقا للاراعي، وإن الإطلاق الثاني يحول دون تنزيه نهجهم الخلفي فيؤدي الي الوضف الاراعي للفكر الفلسفي لحصر الخلاف معه في بعض الالتزامات الظرفية حول الهاجس المذهبي فحدث في النهضة العربية الاسلامية الثانية ما حدث في الأولى، أعني الاختصار على مجرد الأخذ الميث لأدنى المذاهب تمثيلا للفكر الحديث كالوضعية والماركسية، مثملا وقع الاختصار وسيطا على مجرد الأخذ الميث لأدنى المذاهب تمثيلا للفكر القديم كما تعين في الموسوعة الحظان الصفاء

وبذلك فوُضت أسس النقاش السليم. لجس فقط مع غير المسلمين، بل وكذلك بين المسلمين انفسهم لكون جل خطوطه قدفقدت حديثا مثملا فُقدت وسيطا، بعد أن أصبح هذان الموقعان غير السويين ذاتيين لنسب النهضة العربية الاسلامية ذاتها فوقع الاختصار على التهم بين العلمانيين والاصلانيين منهم بدلا من البحث الفلسفي والعلمي مما حصر كل الاجتهادات في مضغ البقايا الايديولوجية من الفكر الحديث دون تفكير جدي في الاشكالات الفلسفية والدينية المتجاوزة للالتزامات الظرفية.

الملاحظة الثانية خاصة: وتتعلق بمفكرين يمثلان هذين القطبين في فهم التصوف خاصة والاسلام عامة هما هرتون وماسينيون، وتؤكد صحة الملاحظة الاولى فهذان المفكران لم يتركا داعيلا لاتهام النوايا مما يؤكد صدقهم وجسارتهم - كلاهما كان. كما رأينا، صريحا الى حد لا يكاد يصدق أحد. وكلاهما صرح بأن الاسلام دين ناقص بالقياس الى الدين المسيحي

وكلاهما تصوره بحاجة الى تطوير اقترحه على التخب المثقة من المسلمين، أما لتخليص المسلمين من البداوة والغفلة (هرتون) أو لتخليصهم من العدم الميتافيزيقي الناتج



التالية: أنا ماسينيون مالك الحقيقة والمعبر عنها اكتشفت حقيقة الجذام الميتافيزيقي الذي أصابكم أيها المسلمون في البدء (حادثة النفي) وفي الغاية (حادثة الاسراء والمعراج). -وها أنا ذا أبين لكم الطريق إلى تجاوزه، إنها طريق تصوف الحلاج الذي حرر الاسلام من نقصه بأن بلغ به الغاية، أعني المسيحية التي هي الدين الوحيد التام الذي أدعوكم إليه أيها العرب والمسلمون السذج، ولعل ما ورد في رسالة بعثها إلى أحد أصدقائه حول الحوار مع العرب والمسلمين أكبر دليل على ذلك، فقد ذكر فيها أن الحوار معهم لا يمكن أن يكون الامن منطلق تركزهم إلى التصور الأبوي الابراهيمي¹ والغرب ما في الامر موقف المثقفين

العرب والمسلمين من معاصري ماسينيون أو الحاليين وإعجابهم به . فهذا الإعجاب لا يمكن أن يذهب إلا بأحد أمرين: أما عدم فهم قصده الواضح وفي مسبقه لكونه يعني أنهم بلغوا درجة من الغباء يصعب تصديقها، أو التواطؤ الناتج عن الافتناع بهذه التصورات مع فقدان الإيمان الحار الصادق الذي يتميز به ماسينيون عليهم، للحصول على عوض بخس لا يشترط إليه إلا المثقف الكاذب فهو يقدم لهم شهادة في حيازة فكر رفيع وتعال على العامة ويحقق لهم وهم منزلة الاعتراف في الرأي العام الاستعماري (مثال ذلك طه حسين الذي يتلق مع ماسينيون بفصوص منزلة الاسلام ولكن من منطلق آخر، هو منطلق الموقف الوضعي من الدين عامة)، كما يزعم كل المتصوفة الذين يتصورون تعاقبهم السفيف ارتفاعا فوق العامة

والواقع أن كل المعتقدات الصوفية وكل ادعاء للتعالّي على العامة كل ذلك ليس إلا شعونات أكثر عامية من كل المواقف العامة بقدر لا يكاد يصدق أحد فمجمع معتقدتهم يعود إلى التسليم بأوهام تسمى أسرار الوجود ويوهم الأوهام المتمثل في ظن ذلك معلوما لهم وحكرا عليهم ثم تحويل ذلك إلى أساس للوساطة الروحية بما هي القاعدة التي يبنّي عليها سلطنتهم النبوي إذ ليس الاول عندهم إلا أداة الثاني (ذلك أن الخاصة والمتصوفة أو أصحاب دعوى خاصة الخاصة لا يصدقون شيه في قرارة أنفسهم عدا تأليه أنفسهم الناتج عن مرض

وأغرب ما في الامر موقف المثقفين العرب والمسلمين من معاصري ماسينيون أو الحاليين وإعجابهم به . فهذا الإعجاب لا يمكن أن يذهب إلا بأحد أمرين: أما عدم فهم قصده الواضح وهو مستبعد لكونه يعني أنهم بلغوا درجة من الغباء يصعب تصديقها، أو التواطؤ

تضخم الذات كما هو الشأن عند جل المتشاعرين). ولعل أكبر الأدلة هي كون جِدِّ الاسرار ليست شيئا آخر غير المعنى المتخالف للكاذب، الشيء من جنس كرامات الأولياء ومعجزات الوسطاء وهي جميعا حيل ساذجة من جنس حيل السينمايين وكل خفاف الاصابع كما هو الشأن في مهرجانات الأطفال. وما عداوتهم الصريحة لعمد الا لكونه قد أنهى عهدهم بأن نفى كل المعجزات والعلم المطلق، ثم بأن حتم الوحي فلم يبق إلا على العلم الاجتهادي في مجالي الطبيعة والشرعية أساسا للدين والدين - فليس للوجود من أسرار عدا أسرار الحقيقة التي يمكن علمها الاجتهادي المتدرج في آيات خالقه الخمس : الطبيعية والشرعية ووجهها الطبيعية (الانسان) والشرعية (التاريخ) وأساسها جميعا (خطاب الله وكتابه العزيز : القرآن الكريم الذي هو عين الكتاب من كل الكتب السماوية عند النظر إليها قبل أن يزيئها المتاجرون بالدين كما ورد في كثير من الايات).

وعن هذا التقابل بين الاطلاقين المتلازمين تلازما تقوريا وتدافعيا ينتج في المجال العملي الخلقي الفصل بين الروحاني المعنوي للزمانى والزمانى المعنوي للروحاني. فلا يتعاضدان الا تعايشا خارجيا، كل منهما لا يقوم الا بنفي الآخر له. لأن مجال فعله ليس الاحصالية هذا النفي المتبادل. فيكون الزمانى وأداته السياسية لا قيام لهما إلا برعاية ما أزيل منه الروحاني وأداته

والثاني هو عكسه. ويبلغ هذا الحوار المزعوم ذروة البشاعة عندما تتعاون الأليتان وتتقاسمان الأدوار، الاستعمار المادي السياسي بوسائل صاحب الحقيقة الروحية الطبيعية العلمية والتبشير الحضاري الديني بوسائل صاحب الحقيقة الروحية الدينية. وقد يجتمعان في الشخص الواحد فيكون عسكرياً متصوفاً فلا ندري أيهما تقدم.

خاتمة :

فمواصلة اعتبار محمد، دون تصريح، شديداً للمسيح أو الدجال L'antichrist لا يمكن فصلها عن مواصلة تصور المسيح هذا التصور الذي يستلزم شديداً له ضرورة لكون هذين التصويرين يوردان في الحقيقة إلى نفس التصور من مدخلين مختلفين، فلا يمكن تصور الرهبانية مثلاً (ترك النساء أو اللوجال بحسب المترويين) من دون انقلابها إلى عكسها، أعني إلى الهذائل اللاسوية من الحياة الجنسية عند صاحبها أو عند نظيرها المعكوس أو البغاء، وذلك هو معنى آية الرهبانية المشهورة إنما يلوذ بالمسيح هو نيشة ضمنية التربية الناتجة عن هذا التصور المعروف بحقيقة المسيح عليه السلام، ذلك هو معنى قلبه القيم، أعني الذي على مدخلها الأول اللاسوي بمدخلها الثاني اللاسوي.

وإن عدم فهم الممعدية بهذا المنظار لا يمكن أن يتغير بل ينبغي أن يبقى هو قبل الإصلاح الديني وبعد ما ظل الحوار يجري من منطلقات الفكر الأفلاطونية الثوراتي المحدث في شكلية الاقصيين الهلنستي والجرماني ويرفض أسس الثورة الممعدية التي لا يمكن أن تقاس بالإصلاح الديني الذي أسس الأفلاطونية الثوراتية المحدث الجرماني، كما تعينت في فلسفة هيجل. ونفس الأمر الذي يجعل تصور المسيح المحرف يستلزم شديداً له هو عينه الذي يستلزم الجذامي لغزسوا الاسيزي والعرب المنبوذين ميتافيزيقيا جذامى ماسينيون في بلادهم أو في المهجر. لكن الجذام الميتافيزيقي يبقى عديم المعنى، ما لم نسلم بوراثة الخطيئة ولعنة الاخراج من الجنة؛ فيصبح الحال الذي وقع عليه الاخراج مغفولاً لاجله يعمل الاخراج ولا يقتصر على وصف كيفية وقوعه من حيث العلاقة بين آدم وإبليس، كان آية الاستخلاف لم تذكره مقدما على العصيانين.

الدينية، أعني برعاية تجعل قيامه قيام تحقيق المفساد والأدواء ويصبح ذلك أساس الحاجة إلى تدخل الروحاني وأداته الدينية اللذين لا قيام لهما إلا قيام التمريض لتلك المفساد والأدواء تمريضاً بالتخليص والانجاء. وإذن فالدين يصبح استسلاماً للأمر الواقع وكأنه ممتنع التغيير، والاقتصار على تقديم البلاسم الوهمية بدلاً من الاسهام في الترفي الروحي الفعلي للانسانية؛ لكان التعاطف مع الجذامى مادياً وروحياً يمكن أن يكون بديلاً من ابحت الطبي والتحلي عن الدواء أو مجرد مكمل وهمي لعجزه وهو في كلتا الحالتين تصور سلبي فتكون نتيجة هذين التصويرين المتلازمين بالتنافي الفصام الدائم في ذات الشخص الانساني (ثنائية الجسم والروح) وفي وجود الجماعة البشرية (ثنائية بهائم الانعام والرعاة). ذلك أن هذا الفصل يلزم عنه حرب سجال من أجل الاستيعاب المتبادل بين بعدي الذات الفردية وبين بعدي الذات الجماعية. وعندئذ يصبح هذا الفصام الشخصي والجماعي داء لا علاج له إلا برفع الكذب إلى حد الاطلاق من خلال تأسيس السلطان الروحي والسلطان الزماني المتعاليين على البشر والمتواطئين تواطئاً بسلطاني العلم والقوة المطلقين.

وبين أن هذا الموقف ليس له من تواصل مع غيره إلا بصورة خداعية بالطبع لأن بنية المؤسسة التي تستند إلى هذا التصور الوجودي والمعرفي تقتضي جعله مجرد فناء يحول المعرفة إلى ذريعة تستهدف تحقيق الغلبة بقناع طلب الحقيقة التي تفرض معلومة منذ البداية بإطلاق مراوحة بين أماتي التبشير. لكونه منضوياً دائماً تحت قوة سياسية جامية، أعني بين التبشير المصريح التابع (في ظرف حرب حارة بالسلاح) والتبشير المناق (في ظرف حرب باردة بالعميلة أساسها اغتنام حاجات البشر؛ اسغلال ظرف العامل المهاجر أو المجاعات أو الامراض النفسية). وتلكا هما أداتا التبشير المتلازم دائماً مع سياسة استعمارية في العالم المغلوب أو لسياسة تبشيرية في الظروف الانسانية المظلمة للخيار الروحي الحر.

ومن ثم فهو حوار سياسي ينقسم ضرورة إلى نوعين بحسب ظاهرين متقابلين أحدهما هو ظرف سلطان أصحاب الحقيقة الروحية الدينية المستتعبة للحقيقة الطبيعية العلمية

المواش والتعليقات

- (1) Zeitschrift Z.D.M.G., (Neue Folge Bd VII) Bd.82. 1982. p 23-41
- (2) La passion d'el Hallag, martyr mystique de l'Islam Gallimard 2è. Ed. 1975. ماسينيون.
- (3) Max Horten, Die lehre vom propheten und offenbarung bei den islamischen philosophen Farabi, Avicenna und Averroes, 1913 (3) الصادر ببون عن دار ماركوس وفيبر 1913.
- (4) Louis Massingon, parole donnée, Seuil, Paris 1983. ص. 64.
- (5) P Roelave, Louis Massignon et l'islam, Col Témoignages et Documents, n 2, Institut Français de Damas, p 38. انظر
- (6) A. Sprenger, Das leben und die lehre des Mohammads nach bisher grössten theils unbenutzten quellen, 2. Ausgabe, Berlin : انظر (1869)
- وعهد الرسول لخصاري نحوان ص 502-503. والمعلوم أن علة سوء فهم المعاهلة هي جوهر رهايتها الميتافيزيقي تحديد منزلة عيسى عليه السلام بوصفه عبدا رسولا وتعني الوساطة والسلط الروحية التي ارجعت الى ما هي عليه فعلا في التاريخ الحقيقي باعتبارها أخذ الناس بعضهم البعض أربابا. لذلك قال الله حل من قائل نقبا لعادة البشر بعضهم بعضا سحجة الوساطة المستندة الى العلم المحيط المزعوم بهذه الاسوار في آل عمران مباشرة بعد المعاهلة في ما هن كتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله هل تولوا هفويا اشهدوا باننا مسلمون (آل عمران 64) كما قال جل وعلا اتخذوا احيائهم ورهبانهم أربابا من دون الله (التوبة 31)
- وقال كذلك "ان كثيرا من الاحبار والرهبان ليأكلوا أموال الناس سبيها (توبة 14)
- وادن فعاية الأمر كله هي طبيعة السعي المعهدي لتطليص البين الذي صدر من جميع الكائنات من التحريف هو ما تتضمنه هذه الآية الكريمة مثال عمران التي تنسب التحريف الى مستحدي البين مدعوى خدمته وإن منهم أمريقا بلوون السننهم بالكتاب لتحسيوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون (آل عمران 78)
- (7) انظر كذلك من بين أعمال ماسينيون الكثيرة في هذا المعنى مقوله الذي يلخص مضمون أمكاره حول الدور انغراسي والشيغي عامة والسلمانية خاصة في الروحانية الاسلامية - Die ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus im islam - الجزء الأول من Opera Minora الصادر عن دار المعارف بلبنان ص. 499-513.
- (9) الانعام 75-80.
- (10) "ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله بل كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون" آل عمران 79

التصوف في منظور العلوم الحديثة

المنصف قوجة*

إلى الإنقليبية والغوسية عرفت تطوراً سريعاً في العقدين الأخيرين، مما يدل على الإقبال الكبير على هذا الصنف من الآثار الإسلامية. ولعل أحد الأسباب الرئيسية لهذه الظاهرة هو العودة القوية للروحانيات ككل أشكالها في المجتمعات الغربية وخاصة تلك التي تعطي نظرة للكون وللحياة معاكسة نوعاً ما للعقلانية التقليدية خاصة في شكلها الديكارتي. وليس هذا وحده الذي يمكن أن يفسر هذه الظاهرة.

تروي فيتز دي إيفا (Vitar de Eva) وهي متخصصة في التصوف الإسلامي، وقد كتبت ترجمت الرباعيات لجلال الدين الرومي وبرزمت أيضاً لعدة مفكرين مسلمين من أيارسمة إلى الغوسية في مقدمة كتابها "حوثوب التصوف" (قصة علي البعادي التي رواها جلال الدين الرومي في المشو: "أحد كبار شيوخ المتصوفة وهو جلال الدين الرومي (1169-1240 م) هو الذي تحدث في القرن 11 م عن الدورة بطريقة لا يمكن أن يجادله عنها اليوم كبر علماء الغرب، الشريعة ذكر في مؤلفه المشوي قصة يمكن أن تلخص جوهر الفكرة الصوفية روى جلال الدين الرومي أن شخصاً سمي علي البعادي كان بعد أن فقد كل ثروته وأهد كل إرثه طلب من الله سبحانه وتعالى أن يعينه، فرأى في المنام أن كنزاً كان مخفياً تحت الأرض في إحدى أبنج مدينة القاهرة، فرحل إلى هذه المدينة وبحث عن المكان الذي رآه في الحلم حتى وجده فلما هم باستخراج الكنز قبضت دورية من الشرطة وحملته إلى المنام فاستهوا منه رئيس الدورية وقال له: أنت ليس بلص ولكك أحقق لقد حلمت أنا عدة مرات أنه يوجد بعدد شخص اسمه علي يقطن في بيج كذا بمكان كذا وأن هناك كنزاً مخفياً تحت منزل هذا الشخص ولكنني لست أحقق حتى أقوم بالسفر إلى بغداد.

عند ذلك فهم علي البعادي أن الكنز يوجد في منزله. وأنه لا يمكن له أن يكتشف هذا الكنز إلا بعد الهجرة أي الهجرة المعرفية طبعاً. وأن جوهر المعرفة يكس في روح الإنسان نفسه. ولكن ما لم تذكره Meyrovith Vitar de Eva أن هذه القصة الرمزية هي نفسها التي استنبط منها Cohelo Paul وهو أشهر روائي في العالم اليوم-روايته الشهيرة الخيميائي التي ترجمت من البرتغالية إلى حل لغات العالم وسبحت في عشرات الملايين من النسخ (دون أن يذكر ولو مرة جلال الدين الرومي، ودون الإيحاء بالبعصر الإسلامي النصوفي لروايته الرمزية بل أنه وضع لها أساساً ومرجعيات تكاد تكون مسيحية كاثوليكية بحتة).

وسنبدأ مغاربتنا بتناول ما توصل إليه علم النفس الحديث فيما يخص الظاهرة الصوفية، ولا مناص هنا من تناول الخلاف الذي يوجد بين مثليين كثيرين لعلم النفس حول مسائل لها علاقة بالتصوف وخاصة مسألة اللاوعي الجماعي أو الحماية الجماعية وهما سيعموند فرويد وكارل غوستاف يونغ.



نعني بالعلوم أساساً علم التاريخ وعلم النفس

الانتولوجيا في شخص كبار مثلي هذه العلوم في القرن العشرين يونغ وكوربان وميرسيا اليا وجاه بارك... أما الذي دفعني إلى تناول هذا الموضوع بالذات، فهو العدد السغير من الدراسات والمؤلفات المترجمة لكبار الصوفية وخاصة ابن عربي الذي تشهده الساحة الفكرية الغربية بالخصوص، مما يبعث على الدهشة خاصة وأن معرفة التصوف الإسلامي كانت منذ أكثر من عقدين حكراً على بعض المستشرقين المختصين مثل لوي ماسينيون وهنري كوربان. أما الآن فإن حركة ترجمة آثار كبار الصوفية

العنازل بواسطة الأسلاك. بعبارة أخرى "شلال مشوه ثقافي". أما غوستاف يونغ فإنه أرسى لنظريته ثورية لعلم النفس التحليلي تتلاقى كما سنبين ذلك إلى حد كبير مع نظرية الصوفية في ما يخص الروح

فهو يقول في كتابه " دور اللا شعور ومعنى علم النفس للإنسان الحديث " - هذه الخافية (أي اللاوعي) المدفونة في بنية الدماغ والتي لا تكشف عن حصورها الحي إلا بواسطة

الطرائق المبدعة، هي حافية تتجاوز الخافية الشخصية (يرد على فرويد) فهي تحيا في الإنسان المبدع وتكشف عن نفسها في رؤى الفنان، ومن وحي المفكر، وفي خبرة الصوفي

الجوانية. إن هذه الخافية التي تتجاوز الشخصية من حيث أنها موزعة في جميع أنحاء البنية الدماغية فهي أشبه بروح مبلوطة في الكل، عالم بالكل، فهي تعرف الإنسان مثلما كان دائما، لا كما هو في اللحظة، بل بما هو أسطورة. لهذا السبب أيضا كانت

الصلة بالخافية الجامعة فوق الشخصية، أو الخافية الجامعة، تقني امتداد الإنسان إلى ما وراء نفسه، فهي تعني موتا لوجوده الشخصي، وانعزاله في بعد جديد، كما تعارف على ذلك حرفيا

في أساطير قديمة معينة وأنه لأمر حق إن هذا البعد لا يمكن بلوغه إلا بالتشخيص بالإنسان كما هو، بالإنسان كما كان وبالتشخيص كما يشترط يكون أبدا، وليس كالفنان (أو الصوفي)

من يستطيع أن ينيشأ عن هذه الشخصية بالإنسان المضمي، هذا التجديد الدقيق للوعي أو للروح على يد أكبر معلمي علم النفس الحديث يتفق مع التعديد الذي وضعه شيوخ للتصوف الإسلامي للقلب أو للروح مصدو الحكمة أو المعرفة الباطنية.

فالقلب عند ابن عربي وعند كل شيوخ التصوف هو الأداة التي تحصل بها المعرفة بالكل والأسرار الإلهية وهو ما يسمنه بالعلم اللدني أي كل ما يمكن أن نعتبره علما باطنا.

فالقلب أداة إدراك وذوق، وهو ما يطابق مفهوم اللاوعي عند يونغ، ويرتكز الصوفية على الآيات الكريمة التالية " أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوبهم أظتالها " (سورة محمد 22) أو " أولئك الذين كتب في قلوبهم الإيمان " (المجادلة 22) أو " فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله "

(آل عمران 6) أو على الحديث القدسي " ما وسعني أرضي وسمائي بل وسعني قلب عبدي المؤمن "

هذا الحديثي يقول :

" أنا كنت مع روح لما شاهد الوري

بحورا وطوفانا على كف قدرتي

أنا كنت في رؤيا الذبيح فداء

وما أنزل الكيش إلا بغوتي

أنا كنت مع أيوب في زمن البلا

وما شفقت بساؤه إلا بدعوتي "

نحن نعلم أن يونغ، وهو ابن كاهن بروتستانت سويسري، أصبح التلميذ الأول لفرويد الذي أرسى دعائم علم النفس التحليلي واكتشف ما سمي باللاوعي حتى أن كارل غوستاف يونغ نظم أول مؤتمر علمي لعلم النفس التحليلي (1908) في سالزبورغ) ثم أصبح رئيسا للجمعية العالمية ورئيس تحرير لمجلتها العلمية وهم مؤسستان عملتا على نشر علم النفس التحليلي الفرويدي.

وقد انشق يونغ عن فرويد بعد الخلاف الذي جد بينهما فيما يخص اللاوعي الجماعي، فبينما يفسر فرويد اللاوعي بأنه فردي بالضرورة وتحدد طبيعته مرحلة الطفولة فقط، يرى يونغ أن في كل لاوعي جانبا فرديا وجانبا جماعيا موروثا يلخص في كل

فرق تاريخ الإنسانية جمعا. وقد تطور هذا الخلاف الجوهري لينكس على كل المجالات المدروسة ومنها مسألة التصوف.

وقد تناول فرويد مسألة التصوف في عدة كتب منها "موسى والوحيد" -مايكل انجلو- والاطوم والمحرم (المكبوت).

وقد كتب فرويد كتابه موسى -مايكل انجلو، تحت تأثير ابتعاد يونغ عنه ويعتبر ليو ستراوس أن فرويد ينهض من سهرنا وابن ميمون الأندلسي (قرطبة : 1135-1204)، وهم كلهم من أصل يهودي، قد تأثروا بالثقافة "الكابالي" الصوفي اليهودي

والمأثور الكابالي كالمأثور الصوفي سري وينقل شقوبا بالأساس. ويقول ليو ستراوس في تحليل كتاب " دليل التانهين " لابن ميمون " بما أن الكابال لم يكن موجودا بالمعنى الحرفي

الكلمة قبل صياغة (الدليل) فيمكن أن نعتبر ابن ميمون أول كابالي حقيقي "وابن ميمون هو نتاج البيئة الأندلسية المتأثرة في القرن 12م شديد التأثير بالثقافات الصوفية وخاصة بابن عربي.

ورغم تأثر فرويد بالثقافات الصوفية اليهودية أو الكابالي، فإنه بقي في ميدان التحليل النفسي ملتزما بالمفهوم الطبي -الكينزيكي الصرف. فالمدروسة الفرويدية كما يحددها كارل

غوستاف يونغ، تدب إلى أن الإنسان، بما هو كائن متضمن، لا يستطيع أن يلبي عددا كبيرا من بواعثه ورغباته الفريزية، لأنها تتعارض مع القوانين والقيم الأخلاقية، لذلك يضطر إلى كبح

فلاوعي الفردي ليس إلا نتيجة لعودة هذه الرغبات المكبحة أو ما يسمى بعودة المكبوت. فالتصوف من هذه الزاوية ليس إلا ظاهرة عصابية بحتة ويعلق يونغ قائلا "إن مدرسة فرويد عندما

تذهب إلى القول بأن المشاعر الصوفية أو أية مشاعر تمت إلى الدائرة الروحية ما هي إلا رغبات جنسية غير مقبولة كبتت ثم تسامت. وإن هذا القول أشبه بما لا ندر عالم الغيزياء الكهرياء

بالقول أن الكهرياء ليس إلا شلال اشتراه شخص ثم أوصله إلى

النفس بالأرض والعالم على أكثر ما تكون حسية. وإننا لنرى التأثير النفسي للأرض وقوانينها على أوضح ما يكون في هذه الصورة البدائية

هذه الصورة البدائية التي تظهر في الحلم هي التي يعتبرها الصوفية "حالات" أو "مقامات" أو "الحضرات" - والخيال الخلاق الذي يتحدث عنه يونغ هو ما يسميه ابن عربي في "قصص الحكم" بالهمة فيقول: "والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة".

فمن وظيفة "القوة المتخلقة" أو "الخيال الخلاق" الخلق والابتكار فهي تخلق من الأشياء ما لا وجود له إلا فيها. ولكن هذه القوة الخلاقة التي يسميها ابن عربي بالهمة هي المعروفة بالحضرات (La transe)، حضرة الغيب المطلق - حضرة الدات - حضرة العقول - حضرة الأرواح وحضرة المثال وحضرة الحس. ولنعد إلى كارل غوستاف يونغ إن يبدو أنه بعد أن قطع الصلة بفرديد وختار أن يواصل بحثه حول "اللاوعي الجمعي" قام سنة 1920 بزيارة إلى شمال إفريقيا في محاولة لفهم خصائص "لاوعي" الشعوب غير الأوروبية

وفي رحلة قادته إلى تورين ونقطة وبينما كان ناشئا حلم نامي عربي يمارس قلته غرقا وأفثتاك كتاب كتبه يونغ. وقد تمكن طبيعيا من إقناع "أعسر اشباب من قراة الكتاب والإقلاع عن قتلته. يبدئ أن هذا الحلم - الميتولوجي هو الذي دفع يونغ إلى نوع من التصوف بلغ أوجه عندما زار إفريقيا السوداء وعاش عن قرب الحياة الروحية لقبائلها حتى أنه يكتب قائلا: "عندما تحررت قواي النفسية ولزمت من جديد بفرح عميق في أعماق العالم البدئي، عتقدت فهمت أنه من البداية كان يوجد في أعماقي حنين إلى النور ورغبة للخروج من دياجين الظلمات البدائية التي تسكن الروح". ويخلص كل هذا قائلا: "إن الحنين إلى النور هو الحنين إلى الوعي". ويبدو أن هذا الإحساس هو الذي عبر عنه لفي ستروس في كتاب Tristes. إنها كما ترون التجربة الصوفية بزمته التي ترتكز على عتبة الروح إلى أصلها في الأزل.

وسيميش كارل غوستاف يونغ تجربة صوفية أخرى أعرق وأهم سنة 1946 وعمره 69 عاما أثر حادث كسر ساقه حيث عاش حالات من التجلي ومن الاطلاع على الغيب ذكرها في بيبليوغرافيته، أدت به إلى توجيه بحثه نحو التجارب الخيمائية

ولكن نظرية يونغ حول الصوفية علاوة على دورها الطني البحت حيث أن كل أنصار مدرسة وأخزمه Lacan، تألم التحليل النفسي الشهير، بطرقا مبدئية، فإنها كانت ذات تأثير كبير على بعض المختصين في التصوف ومنهم هنري كور بان الذي اعتمد على نظرية يونغ لكتابه مؤلفه: L'Imagination Creatrice chez Ibn Arabi لتحليل الظاهرة الصوفية وخاصة لدى فلاسفة الإشراق مثل السهروردي

أو كما يقول ابن الغارز: "وإن وإن كنت ابن آدم صوره

فلي فيه معنى شاهد بأبوتي

وقوله كذلك.

"ودونك بحرا خضته وقف الأولى

دونك صونا لموضع حرمتي"

إننا نظرية وحدة الوجود أو الإنسان الكامل لأبن عربي ونظرية خلق الروح ونظرية التجلي. ولكن كل هذه النظريات تجد امتدادا حديثا لها في نظرية كارل غوستاف يونغ لمسألة اللاوعي الجماعي.

يقول يونغ - إن الخافية (أو اللاوعي) الجامعة تشكل القاع المظلمة التي تنهض عليها الوظيفة التكيفية التي تقوم بها الواجهة بصورة بارزة جدا

"إننا ننسك من الخرافات البدائية معتقدين أننا تجاوزناها، لكننا ننسى كليا أننا نخضع لهذا القاع بنفس الطريقة الغريبة التي اعتدنا أن ننسخر منها باعتبارها متحفا للحيوات. كل ما في الأمر أن الإنسان البدائي عنده نظرة باعثة على الاهتمام الشديد ومعقولة جدا. بل أكثر معقولة من النظريات الأكاديمية التي يتخذها العلم الحديث".

"إن التطوير للمحتويات النشطة المنبثقة من الخيلية مؤالا مستمرة حتى يومنا هذا، وفي العقود القليلة الماضية أدى إلى شبروع مرحلة تالية أعلى من التمايز - الأنظمة الأكاديمية، أو الفنوصية المعروفة بالشيوسوفيا (الحكمة الإلهية) والاندروبوسوفيا (الحكمة البشرية). وفي نفس الوقت، أرسدت قواعد علم الأمراض النفسية الفرنسي، وخصوصا المدرسة الفرنسية في التتويم المغناطيسي. وقد أصبحت هاتان المائزتان بدورهما المصدرين الرئيسيين لعلم النفس التحليلي الذي يعمل الآن علميا في الظواهرات الخافية التي جعلتها فرق اثيوسوفيا والغنوصة في متناول الناس البسطاء على هيئة أسراويات إحاطتها بالآلهة.

وبلغة أخرى فإن يونغ يعتبر أن الفلسفة الاشراقية للسهروردي هي أساس علم التحليل النفسي الحديث. ولكن أهم نظرية ليونج لها علاقة بالتصوف وهي دون شك نظرية "الخيال الخلاق". يقول يونغ إن اتحاد الحقيقة العقلية وغير العقلية لا نجده في الفهم بقدر ما نجده في الرمز لحد ذاته. ذلك أن جوهر الرمز هو أنه يحتوي على العقلي وغير العقلي كليهما

ويحدد يونغ اللاوعي كالتالي، فيقول "حاولت أن أعطي نظرة عامة عن بنية الخافية (أو اللاوعي) وقد ميتت أن محتوياتها وهي التمازج البدائية أي الأبعاد الخفية من العقل غير الواعي، أو هي الجذور التي غورتها النفس لا في الأرض بالمعنى الضيق بل في العالم عموما. التمازج البدائية هي ذلك الجزء من النفس الذي تتصل النفس من خلاله بالطبيعة، أو الذي تبدو فيه صلة

"يتفق المختصون في علم نفس الأعماق أن ديناميكية اللاوعي لا تتحكم فيه معايير القضاء والزمن كما هو الحال بالنسبة للواعية ويؤكد يونغ أن اللاوعي الجماعي خارج عن منطوق الزمن وعندما نحاول فهم محتوياته فإننا نعيش "حالة الأزل" ولذلك فإن إعادة الجيوبية لمحتوياته تدفع بالحياة النفسية إلى العمل بقوة

ويؤكد ميرسيا اليايد صحة نظرية يونغ في تحليل شامل لا مجال لتكره الآن. وحول ابن عربي يقول ميرسيا اليايد : "لتفسير سيورية الخلق يلجئ ابن عربي إلى استحتمال مفهوم الخيال الخلاق، فإن اشكال الحب الكامنة في الواقع الحقيقي تنعكس على الستار الوهمي للحياة المعادية بحيث أن الله يرى نفسه في هذا الستار. لذلك فإن الخيال الخلاق يمثل همزة الوصل بين الواقع الحقيقي (الأزلي) والحياة المعادية بهدف المعرفة. أي بين الخالق والمخلوق"

ثم يقول : "إن الخيال الخلاق، الذي يمكن من ولوج عالم الملكوت هو نفسه الذي يمكن (للشعوان) أو رجل الدين الساجد لدى القبائل البدائية من عيش الحالات أو الحضرات". وهذا الحيال هو وراء الإلهام الذي يغزو إحساس الشاعر.

نتلقى إذن هنا مرة أخرى مع قضية اللاوعي الجماعي التي صورها كارل غرويهاف يونغ والتي اعتمدها كل من كوربان واليايد لصياغة فهم التصوف الإسلامي

ولنتنقل الآن إلى مجال آخر نتناول فيه بكثير من الاهتمام مسألة التصوف الإسلامي، ولكن في شكله الطرقي أو ما يسميه علماء الأنتولوجيا بالإسلام الشعبي.

وقد تناول جاك براك مسألة الطرق الصوفية في كتابه "دواخل المغرب العربي". واهتم بعلاقة الظاهرة الطرفية بعصر الأنوار إن شئت بالمدافعة كما برزت في أوروبا. واهتم خاصة بالطريقة التجانية وهي آخر طريقة صوفية برزت إلى الوجود إذ تزامنت مع اندلاع الثورة الفرنسية وغزو مصر وبداية الاستعمار الأوروبي للبلدان الإسلامية. أي أن ظهورها وافق بدايات الصداقة في هذه الربع وكان لها دور كبير في مقاومة الاستعمار وخاصة في أفريقيا السوداء وممازالت إلى حد الآن تؤطر قطاعات هامة من المجتمع ومن النخب خاصة في السنغال.

ولعل أهمية هذه الطريقة الحديثة الوجود هو أننا نجد في كتاب "جواهر المعاني" للشيخ أحمد التيجاني تجسيدا واضحا لنظرية "الخيال الخلاق" ويسميه الشيخ "القوة امتحلية"

يقول جاك براك "إن القوة المتخيلة التي ذكرها أحمد التيجاني في كتاب جواهر المعاني تمثل في هذا المجال حقيقة رمزية يستعملها الشيخ في اتجاه معرفة أسرار العجب حسب التدرج في مقامات محددة بدقة إن الخيال له قوانينه ومخاطره ويؤكد الشيخ على ضرورة الانتباه لخطر الخلط بين الحضرة والأحلام الشيطانية وعلى ذلك يرى جاك براك - إن الخيال الشعبي هو بدون محتوى موضوعي ولكنه يعكس آمالا حقيقية"

وستذكر هنا مثلا لتأثير هذه النظرية على مجري الدراسات النفسية.

خلافا لما يذهب إليه عادة المختصون في فلسفة ابن سينا ومنهم Mile Goichon فإن هنري كوربان قام بتحليل روائية حي بن يقظان وقراءتها قراءة باطنية إذ اعتبر هذه الرواية نموذجاً للفلسفة النبوية ونوعاً من الفنوصية الباطنية لا يوجد له مثل هنري كوربان هو تلميذ لمارسيونيون ومتأثر بفلسفة هيدغر الذي كان قد ترجم له كتاب "ما هي الميتافيزيقيا" وهو متطوع في اللغتين العربية والفارسية.

لقد أول كوربان روائية حي بن يقظان باعتبارها قصة رمزية لجوهر الفلسفة الاشراقية.

وفي تأويله لهذه الرواية يتعرض لقضية "الخيال الخلاق" أو "الهمة" التي نجدها عند ابن عربي باعتبارها الأداة التي تمكن من الاتصال بعالم التمانج البدائية الذي تحدث عنه غوستاف يونغ. وهذه الهمة هي من خاصيات الأنبياء أو أولياء الله الصالحين (الإنسان الكامل)

وقد أثار تأويله الباطني لرواية حي بن يقظان ردود فعل هامة وانتقد من قبل Goichon المختصة في ابن سينا وخصصت مؤلفاً لقصة حي بن يقظان وكتبت من طرف ج. الغناتي الذي اتهم بأنه تأثر بالتصوف إلى حد أنه أصبح يؤمن بعالم الملكوت الجبروت مثل الصوفية تماماً ولكن هنري كوربان الذي ألف عدة كتب وتعمق في الفلسفة الاشراقية الإيرانية ذهب في أبحاثه أشواطاً كبيرة جعلت منه مرجحاً لا بدليل عنه في فهم التصوف الإسلامي.

ولعل من أهم ما قام به كوربان، علاوة على ترجمة وتحليل عديد المؤلفات الفلسفية والصوفية لكبار فلاسفة ومتصوفي الإسلام، هو محاولته تطبيق الهرمنوطيقا (أو علم التأويل) في فهم التراث الباطني الإسلامي.

يقول كوربان : "طريقة فهم أي كتاب منزل (يعني القرآن) محددة بالطريقة التي يعيش بها أي شخص ولكن طريقة عيش أي شخص محددة كذلك بفهمه للكتاب المقدس إن تصرفه الداخلي (أي النفسي) هو نتاج فهمه لما هو مقدس هذه الوضعية هي بالضبط وضعية هرمنوطيقية أي الوضعية أين تبدو الحقيقة واضحة وبعيدية وهذه الحقيقة تعطي المعنى الحقيقي للحياة" وإذا أردنا تلخيص ما قاله كوربان فهو يعني بالنسبة إلى الصوفية أن الفهم الباطني للقرآن هو حقيقة لا جدال فيها إذا انطلاقاً من داخل المنظومة العقائدية الروحية للتصوف.

ولنتذكر كوربان الفيلسوف لتواصل هذه القضية مع أكبر مؤرخ للآديان عرفة التاريخ وهو ميرسيا اليايد الذي يقول في كتابه - الأساطير والأحلام والأسوار حول مسألة الزمن - الذي ذكر أهميتها يونغ و"الحالات" التي يعيشها الصوفية (المسلمون وغير المسلمين) وخاصة مسألة الإسراء والمعراج عند الرسل.

- عقد الخلائق في الإله عقاشا!

وأنا عقدت جميع ما اعتقدوه .

فكل النماذج البدائية Archetypes التي ترمز إلى علاقة الخالق بالمخلوق موجودة في قلب الصوفي وهذا لا يعني أنه تنحلي عن إسلامه بل أن إسلامه هو خلاصة هذه النماذج وطريقتها الموحدة

فالعارف في نظر ابن عربي هو الذي أصبح قلبه هيكلًا لجميع المعتقدات في الله ورمزًا تنعكس عليها صورة الوجود، أي إذا اعتمدنا على علم النفس الحديث فإن العارف هو الذي يتسع "لا وعيه الفردي" إلى "اللاوعي الجماعي" حتى يصبح شيئًا واحدًا. إنه الشاعر والمبدع والفنان والمفكر والصوفي. هذا التفسير المرتكز على علم النفس الحديث هو الذي يمكن أن يفسر حالة كخالة أبي القاسم الشابي الذي تفتحت قريحته بالشعر وهو ما يزال طفلًا. إنه اللاوعي الجماعي الذي يتدخل في اللاوعي الفردي للشاعر

وكذلك الحال بالنسبة لرامبو وهو أكبر شاعر غربي في القرن 20 الذي هجر الشعر وهو في الرابعة والعشرين من العمر قبل أن يعجز عن الإسلام. ويصبح متصوفًا يهيم بهن جبال وصيقليل القرن الأفريقي حتى مماته. وهو الذي يفسر عبقرية العبارة والحالات الموازية لقوانين الطبيعة

ولكن علم النفس التحليلي مازال بعيدًا كل البعد عن فهم أصناف وخفايا الروح أو اللاوعي الجماعي.

بل إن هذا العلم لم يخض إلا بصفة محدودة في مجالات الروحانيات والأديان. وهو علم لا يتحكم فيه كل الذين يبحثون في قضايا وتاريخ الأديان.

فهل يمكن تفسير القرآن دون أن نبحت وأن ندرس علميا الأسطورة والميثولوجيا. هل يمكن أن نفهم التاريخ السياسي والاجتماعي للمجتمعات الإسلامية وبالتالي طبيعة السلطة فيها دون اللجوء إلى علم النفس التحليلي ومسألة التيموسية والرغبة في السيطرة وغريزة الموت وغريزة الحياة

هنا نلقت الانتباه إلى كتاب حديث في استشراف المستقبل للباحث فرانسيس فوكوياما في تفسيره لمقولة هيغل ونهاية التاريخ والاستنتاجات التي خرج بها عن الشعوب الإسلامية. إذ ركز هذا الباحث نظريته على فكرة التيموسية وعقلية الأسياد والرغبة في السيطرة التي ما هي إلا امتداد لنظرية يونغ حول اللاوعي الجماعي.

إنها تساؤلات تهدف إلى تجاوز المحظور في الفكر العربي الإسلامي، وإلى تجاوز الدوران في حلقة مفرغة الذي تمثل الإشكالية المغلوطة للهوية والحدثة.

ويسر جاك بارك هذه الحالات فيقول "يمكن أن نتفق على أن الشخص الذي يصل مرحلة الحال بممارسة الزهد والتعبد وإلى التحكم في هذه العملية يشعر وكأنه يحكم الكون باعتبار أنه في آخر تحليل كل الواقع النفسي والمادي يفضع إلى الرمز. إنه الخيال الذي أصبح خلافاً بالمفهوم الذي حدده هنري كوربان. ويمكن القول إذن أن الشيخ أو القطب يعيد صياغة الكون حسب طريقته."

هذا إذن تفسير جاك بارك للتصوف في مستوى الروحانيات

ويعتبر جاك بارك أن هذا النوع من التصوف في شكله التجاني يخفي عقلانية نقدية حقيقتية للواقع المادي والسياسي لبلاد المغرب الكبير في القرن 19 فيقول "إن كتاب جواهر المعاني للشيخ أحمد يتضمن على فقرات تدل على فهم دقيق لعلم النفس وعلى رؤية شمولية للإنسان في كل حالاته ومقاماته. والشيء الواضح أن أحمد التجاني قد رفض الفكر الكور و قدم المفاهيم المجردة وكان له خطاب معتدل. فهو يلجأ إلى التفكير العقلاني ضد التلقين وإلى الروحانيات ضد الاكتفاء بالقواهر (جمع ظاهر) ولذلك فهو يبدو مجددًا ورجل إصلاح يقاوم في نفس الوقت الخرافة والدعائية. وفي محاولة الطرح علاقة الطويلة التجانية بالحداثة يقول جاك بارك "إنه هي النهاية لم سبغ لا الدعاية النفسية ولا واقعية طريقة الشيخ أحمد التجاني في بلوغ الحداثة كما يراها على الأقل الغرب في تلك الحقبة. ولكن هل يمكن أن ننسى أن أوروبا في تلك الفترة بالذات كانت عرفت نجاح الثورات الفوضوية والمتأثرة بالفلسفة الإشراقية. ويرد بارك هنا على من يدعون أن السبب في عدم انخراط بلاد المغرب العربي في الحداثة هو طغيان الإسلام الطرقي.

ويذكر جاك بارك كدليل على الدور السياسي الخطير الذي لعبه الإسلام الطرقي مثال الأمير عبد القادر الجزائري، ويستخلص قائلاً "إن إسلام الأولياء والطرق الصوفية تحمل لمدة 50 سنة بعد استعمار الجزائر مسؤولية المقاومة العنيفة للمستعمر."

وخلاصة القول فإننا لو أردنا تلخيص نظرية كارل غوستاف يونغ في ما يخص اللاوعي الجمعي ومسألة النماذج البدائية فلن نجد أكثر بلاغة من هذه الأبيات لمحي الدين بن عربي التي تلخص نظريته في وحدة الوجود

"لقد صار قلبي قابلاً كل صورة

مفعو لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوشان وكعبة طائف

والواح ثوراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أتى توجهت

وكائبه فالحب ديني وإيماني"

البركة بين المقدّس والديني

(دراسة اجتماعية)

الحبيب النهدي *

ما أعطي لها من مضامين غالباً بعيدة كل البعد عن المعنى الذي تتخذه في بيئتها التي نشأت فيها، وكأمثلة على ذلك يمكن أن نذكر مفهوم المقدّس والديني والحلال والحرام وسنحاول تجاوز ذلك في دراسة مفهوم البركة إذ علمنا أنّها بمثابة المخبر الذي يساعدنا على الوقوف لتحديد أحراريّة هذا المفهوم وقدرته على فهم بعض الطواغر ذات الصلة بالدين والمجتمع

ولكن يبقى أوفياء لهذا التوجّه لا بدّ من دراسة البركة وفهم معانيها بحسب السياقات الاجتماعيّة لاستعمالها وذلك يتطلب العودة إلى أصولها الأولى وما بلغت كمفهوم له شحنة سحرية تحلّي في الممارسات والتصورات الاجتماعيّة لا في المستوى الديني فقط، بل أيضاً في الحياة اليوميّة وهيئتها

وبالامكان اختصار دراستها دراسة موضوعية ورصد أبعادها ووظائفها محاولين فهمها كظاهرة في كليتها بالتركيز في البداية على المعنى اللغوي في تشكّل المفهوم، ثم اعتماد الوصف بعرض البركة في تجلّياتها من خلال ما يمنحه المجتمع لأشخاص سواء كانوا أحياء أم أمواتاً من بركة والتي لها تأثير على حياتهم ومن بين هؤلاء نجد الأنبياء وأصحابهم والأولياء والإجداد، كما أن هذه العودة للأصول والجذور التي انبثقت منها تساعدنا على ضبط اللامع والسمات الأساسية لتكون مواصلّة اشتغاله برغم ما عرفه المجتمع الحالي من تعييرات والبركة تحاط بها مجموعة أخرى من الممارسات والطقوس التي لا يمكن عزلها عنها، وبالتالي سنحاول أن ندرس البركة في شموليتها الكونية وتميّزها وخصوصيتها بالنسبة إلى استعمالاتها لدى المجتمع التونسي وهذا يتطلب منا عملاً تاريخياً يفضلّه يمكن أن نحدّد العصار الذي اتخذته هذا المفهوم قديماً وحديثاً وما تخفيه اللغة عند استعمالها من استراتيجيات ووهانات فيها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والجمالي فالبركة تمثل الديناميكية الذاتية للمجتمع، ولها مكانة في الممارسات اليومية وتتخذ دلالات بحسب سياقات التغيّر الاجتماعي ولا نستطيع أن نبلغ هذا المستوى إلا إذا تحلّصنا من الأفكار السائدة والتي ترى أن الاعتقاد في البركة هو سلوك الأميين والنسج والذين يذهبون بالقول إن هؤلاء يعمدون إلى لعق ريق من يعتقدون في بركته من أشخاص



١- حركة التجديد في

الإسلام هي الصوفية

وهم رجال مميّزون يستطيعون برصيد خاص الدخول في علاقة مع الله مكشّبين نفوذاً سحرياً أبدياً وقدرة على حل المشاكل والشكوك "اللاهوتية" في العقل والوعي" انطونيو غرامشي: في الإسلام - "البركة مع الجماعة" - حديث نبوي-

هناك ملاحظة أساسية لا بدّ من إبدائها وهي أن هذا العمل يتطلب دقة في تحديد المقاهيم إذ في كثير من الأحيان يؤدي عدم ضبطها إلى مخاطر نظرية، خاصة إذا علمنا أن

كوعي متجلّ في الواقع لها مقاصد وأهداف. وفي نفس الوقت إيلاء البعد التاريخي أهمية (6).

إن البركة هي مفهوم متجسّد في الممارسات ذات المعنى الفلسفي، وهي مرتبطة بالخبرة في منح أشخاص معيّنين أو أشياء صفة القداسة، وهي تمارس تأثيراً بليغاً على الأفراد. ولا بد أيضاً أن نبحث عن المتغيرات التي تتحكم في اشتغالها كأنظر إلى خصوصيتها وطبيعتها وتطوّراتها وتجلياتها والمعنى السّلبي أو الإيجابي الذي تتخذه. وما يهمّ الباحث الأنثروبولوجي والاجتماعي هو الوصف والمقارنة ومحاولة التفسير. كما أن البركة محدّدة بالإطار المكاني والزمني والإنساني والمقدّس مما يفرضه تعدّد الاختصاصات لفهم هذه الظاهرة في الجانب النفسي والجمالي والاقتصادي، فهي ظاهرة كُلية بالمعنى الذي استعمله مرسال موس (7) Marcel Mauss.

كما لا بد أن ننبّه منذ البداية إلى حساسية استعمال المفاهيم وعلى مشكل فائز الذات تشقّق الاختلافات. وفي ظل غياب رؤية متكاملة حولها أو إجماع نظري للعلماء، يظلّ الاجتهاد والاختيار المنهجي التطبيقي هو الذي يساعدنا على إنضاج تكوّن المفهوم ومن خلال البحث نبز أن أحسن طريقة في العمل هي ممارسة التحقق من قدرة المفاهيم من خلال ما نطبقه. ولا تهمّ الأخطاء التي يمكن التفتّن إليها وتجاوزها إذا علمنا أن العلم يصوغ مفاهيمه عبر التمرّس بالبحث والتطوير. وذلك يكون بطرح القضايا للنقاش وعبر الجدل بتشكّل المفهوم وياخذ مساره الطبيعي ويتطوّر. فالعلم "يتقدم" بتجاوز أخطائه "حسب عبارة بشلار باعتبار الخطأ" قيمة معرفية.

فمن أول الصعوبات التي تعترض الباحث منذ الوهلة الأولى هو تقديم تعريف للبركة ولتفويّعاتها متجاوزين الأفكار المسبقة التي عصمت ولم تضعها في سياقها العام وسبق أن ذكرنا البعض منها

كما أن ما نقدمه هو فرضية عمل، إذ ليس بمقدورنا إمكانية بناء الحدث المعيش يتعامله (8) ولتجاوز ذلك علمنا على تحديد الاشكالية المركزية التالية، بأي معان يفهم المجتمع التونسي البركة كمفهوم مجرد من جهة، وكتجلّ في الواقع الحالي من جهة ثانية بوصفها بركة الاموات لدى

متسخين ومجائنين طلباً للبركة ويفسرون لكونه نتيجة جهلهم، وبالتالي يحصرون معناها السّلبي ويضعونها في سياق خاطئ (1). إنّنا في هذه الدراسة لا ننفي وجود مثل هذه الممارسات السّلبية ولكن لا يجب أن تخفي الجوانب الإيجابية الأخرى لهذه الظاهرة، فهل يعقل قصر الواس لنشفي من ألم فيه؟

ولا بد أن نشير أن هذه الوراثة هي مشروع لدراسة معمّقة لهذا المفهوم ونكتفي هنا نظراً لطبيعة المقام أن نختصر المبحث، فهو ليس إلا مقاربة أوليّة تحتاج إلى نقد وتوجيه إذ بفضل ذلك يمكن تطويرها وتجاوز ما فيها من هزات خاصة أنّه لا تخلو أية مقاربة أوليّة لتقحم موضوعاً بكراً تحوم حوله العديد من المآخذ من صعوبات نظرية. ونحن أشدّ وعياً بهذه المسألة ونؤكد أنّ في علم الاجتماع الديني هناك طموحاً لانكباب على الدراسة حتى يؤدي ذلك إلى التراكم المعرفي. ونقدّر على تطويز مجال بحثنا ونستطيع التعبير عن ذاتيتنا الثقافية والحضارية ونعيد قراءة تاريخنا الديني بانفصنا حتّى نكلّمه من الفؤاد التأمّرية والمفرضة.

وبما أن الباحث في العلوم الاجتماعية يدوس عالماً يتشكل من خلال المعاني التي تمثل بالنسبة إليه وسيلة لفهم الواقع الاجتماعي (2) فإنّ المنهج المناسب الذي يساعدنا على فهم الظواهر الدينية هو المنهج الفينمولوجي الذي يتمثل في فهم الظاهرة بالتجربة المعاشة وصفها - ولهذا السبب - لا نفسو الأشياء ولا الذات (3) باعتبار أن معاينة الواقعة الاجتماعية لا بد أن يكون الباحث طرفاً فيها مهما حاول الابتعاد عنها ولا يستطيع دراستها "كشيء" بالمعنى الذي استعمله دوركايم. ولقد تناول ميشال ماسلان Michel Mestlin هذا المنهج وعلّقه على الدين، فالظاهرة في نظره "هي معاً، موضوع متعلّق بالذات، وذات متنسبة لذلك الموضوع ومن هنا تأتي أهمية مفهوم الانطباع الذي يميّز العلاقات بين الظاهرة - الموضوع والوعي - الذات إذ الانطباع هو شكل ولوج الوعي للواقع جوهر الأشياء ذاتها، والظواهرية هي التفسير للعلاقة التباينية بين الذات والموضوع في مستوى تجربة معيشة (4) ولما كانت البركة تندرج ضمن ما يمكن تسميته بالخبرة الدينية فلا يجوز إنكارها فهي تمثل حسب عبارة ك. غ. يونغ "خبرة مطلقة لا يتنازع فيها" (5) فالبركة لا بد من دراستها

الله) إذ يتضمن بركة . كما يمكن أن يدع الله في الشخص أو الانبياء أو الأولياء قوة البركة. فصحمد وأتباعه موهوبون بها ويمكن أن يتواصل ذلك معهم أحياء وأمواتا بما لهم من قداسة ، وأجسادهم تتدفق بقوة موراثية . وكما أن الله هو الذي يهب هذه الخاصية فإنه أيضا يمكن سحبها عن صاحبه (10). كما تتعدد أيضا دلالاتها في الآية "أن يورك من في النار ومن حولها" نجد التهذيب، فالنار "نور الرحمان والنور هو الله تبارك وتعالى ومن حولها موسى والملائكة" ومعنى بركة الله علوه على كل شيء. وفي قوله تعالى "إننا أنزلناه في ليلة مباركة" يعني ليلة القدر، نزل فيها جملة إلى السماء الدنيا، ثم نزل على رسول الله محمد. كما يقول الله تعالى " وهذا الكتاب أنزلناه مبارك".

ويعتبر الدعاء من أهم العناصر المولدة للبركة في الاستيعمالات العديدة في التواصل بين الأفراد فإن القول "... يبارك الله فيه وعليه وله يباركة" فذلك يعني "جعل فيه البركة والبركة السقاء والزيادة والسعادة. و"باركة" دعا له بالبركة و"يبارك" يقولوا العرب للرد لا للدعاء فإن سألك سائل ولم ترد أن تعفيه قلت له: يورك فيك وتترك به : تيمن وتبارك بالشئ، يقال له: وتبارك الله : تقدس وتزده . استبرك الرجل به : تقاض به : (11) وتكون البركة بهذا المعنى ذات صلة وثيقة بالدعاء وهي متصلة بالدعاء حيث أن التبريك يعني : " الدعاء للإنسان أو غيره بالبركة " (12) ويصبح التواصل عبر اللغة له قيمة رمزية يمتد العلاقات بين الفاعلين الاجتماعيين مما يبرز أهمية البركة كمفهوم ديناميكي يحافظ على التماسك الاجتماعي.

ونتيجة التأثير بما ورثه المجتمع من ممارسات تعود إلى القدم أصبحت البركة بمثابة أداة سحرية يتوسل بها إلى حسن الطالع على اختلاف أشكاله وإلى شفاء الأمراض وإبراء المعاهات . ولا يكون التوسل بها إلى الله وحده بل يتوسل بها أيضا الأولياء والأشياء التي من المفروض أنها تمنح البركة . ومن الوسائل الأساسية التي يتم بها نقل البركة إلى الآخرين عن طريق التمس وهو أصل عبارة "لتبرك" التي شاعت في الشرق ويكون التبرك بلمس الأشياء المباركة أو تقبيلها أو طردها ولمخلفات الأولياء والملابس التي كانوا يرتدونها في حياتهم وكل ما يتصل بالأحياء منهم قوة خارقة. وهذا ما يتصل لنا مما تعودته شيوخ الدواويش من البصق في دم الذين يلتحقون

الأحياء ولها مظهرات في الحياة اليومية ؟ وهي إشكالية تطرح أسئلة أخرى تساعدنا على حلها : ما هو معنى البركة لغة وفي النص القرآني والحديث ومعناها لدى أبي الحسن الشاذلي ؟ وما العلاقة بين البركة والحياة الاجتماعية والاقتصادية ؟

هكذا إذن تصبح الدراسة حول البركة مخبرا تجريبيا نحاول فيه العودة إلى تشكل هذا المفهوم ، والمسارات التي سلكها المجتمع العربي الإسلامي عامة والتونسي خاصة. كما أن هدف هذه الدراسة هو تجاوز الدراسات التي اكتفت بتناول مسألة التصوف في علاقته بالسياسي أو في بعده الاجتماعي دون التعمق في مفاهيمه المستعملة. أي فهم المعاني الداخلية. ففي التصوف نجد مواقف عن الحياة والموت وتعلما عاما من السلوك اليومي له أبعادها الرمزية والاجتماعية. إن دراسة المفاهيم وإدماجها في مضامين التصوف يكتسي أهمية، ولكن ذلك يتطلب تصحيحا وذلك بوضعه في سياقها التاريخي .

هذه المحاولة تطمح إلى إعادة دراسة بعض المفاهيم التي لها قيمة في تكوين بعض الظواهر الاجتماعية بين منطقتي الموضع على العلمية والموضوعية في فهم الظواهر الدينية في تونس إننا في هذا العمل نحاول الوقوف عما تقوله النصوص حول البركة من جهة، وعن ما يعيشه المجتمع من جهة ثانية .

تعريفات البركة :

تتعدد معاني البركة واشتقاقاتها حسب السياق الذي نستعمل فيه . وهذا التراء في المعنى له دلالات من بينها ما عرفته تاريخيا من إضافات من خلال تفاعل الانسانية مع محيطها وحاجياتها في تجاوز ضعفها أمام المصاعب وما تشكل في المختل الجماعي مما أكسبه تراء وتنوعا (9) ندبا بالمعنى اللغوي حيث أن البركة تعني - التماء والزيادة- فهي قوة تستطيع أن تجعل الإنسان يوفق في وجود ذلك الزدياء مما ينعكس على تصرفه وموقفه من الاشخاص والأشياء .

إن القرآن فيستعمل البركة باعتبارها قوة بعثت للبشر سخرها لهم الله مثل للرحمة والسلام ويمكن أن تترجم قوة البركة بمصدرها الإلهي وهي بفضلها تنتج زيادة في ما يعتقد أنه لا يفي بالحاجة . والنص القرآني بطبيعة الحال هو (كلام

مستوى ثالث: وهي نظرة العلماء للبركة باعتبارها واقعة نفسية تحث بها عناصر مؤثرة تجعل من الأشياء والأشخاص قداسة

مستوى رابع : مرتبط بالخرافات والأساطير التي تمثلها العادات والتقاليد والتي تعود إلى جذور مغلقة في القدم.

تفسير نشأة البركة:

تساءل بعض الباحثين "أليس من الممكن مثلا العثور على صلة ما بين العادات العوتية باستدرا البركة (كالزيارة، والمواسم، والفرجة) والجاذبية التي تحدثها على الذوق العام وإعادة هذه التقاليد إلى مودرت يتجاوز بكثير الظاهرة الصوفية في حد ذاتها ويربطنا بأزمة سحيقة سببت ظهور الإسلام وانتشاره ببلاد المغرب؟" (17). وأمام هذا التساؤل نرى من المفيد العودة إلى البحث عن نشأة هذا المفهوم، ولما عدنا إلى جذور كلمة بركة لم نجد اتفاقا حول معناها في الاستعمالات الحالية وإنما هناك إضافات أنتجها المتخيل الجمعي لكتابتها في ثراء الدلالات في ما وجد في القرآن والحديث، وأيضا لرسوخ العقائد التي مازال تأثيرها متواصلا والتي تعود إلى البدايات الأولى. ولما لتوظيف هذا المفهوم لكسب الرهانات بتوظيف معنى البركة خاصة لدى الشرفاء المتحدين من سلالة الرسول تقترب مما أسماه ماكس فيبر بالشفعية الكريزية. ومن أهم الفرق الإسلامية التي استعملت ذلك الشبهة. كما أن المؤرخين يقرّون بشكل من التقديس عرفه البربر في شمال إفريقيا، وهو تقديس لبعض الحيوانات والنباتات وبالتالي عرفت البركة على باسلتها تأثيرا على سكان شمال إفريقيا وتمثل ذلك خاصة في الاعتقاد في بركات الأولياء. ولقد كتب بيل إيكلمان أن "أكثر المظاهر إثارة لدراسة الإسلام في شمال إفريقيا ظاهرة الأولياء... هؤلاء هم أشخاص أحياء أو أموات يعتقد - يعتبرون أمواتا في عين الملاحظ أما بالنسبة إلى من يعتقدون في الأولياء فإنهم أحياء في أضرحتهم وأنهم يتدخلون في تغيير هذه الدنيا - إن لهم "درجة" خاصة عند الله تجعلهم في وضع يمكنهم من القيام بدور الوسيط بين البشر وعالم الغيب ومنح البركة لاتباعهم ومريدتهم وبناء على هذا التصور لعب الصلحاء في الماضي أدوارا دينية واجتماعية وسياسية واقتصادية في

طريقتهم حديثا" (13) كما يمكن أن نستعمل ضمن تعبيرات مثل "بارك الله فيك" وهي من الأساليب السائدة في تقاليد الشكر (14) وتذكر موسوعة الإسلام أيضا المستويات المختلفة المستعملة ففي "المجتمعات الزراعية يرى الفلاحون أن السنبلة فيها البركة والزيتونة ولبلة القدر. ومع الممارسة ارتبط استعمال هذه الكلمة بما هو دنيوي وكما هناك أشياء - ما فيها بركة". وهناك تلفظات أساسية عند الخوف من الضرر فيقال "تبارك الله"، هي عبارة واقية وحامية من "ضد العين" كما أن هناك تفرعات عديدة لجذع برك : فهي تعني حسن المعاملة (بارك الله فيك) كما نقال عند التعزية "البركة فيكم" كما أنها تهدف إلى تلميع صورة شيء مبارك "تبارك الله" وترتبط بجمع كلمة زاد (15). واتساح استخدامات الكلمة يمكننا من أن نلخصها حسب ما ذهب إلى ذلك كليفورد غيرت بفكرة المانا الهندية والتي - تعني الغري السحرية، فالبركة في مفهومها العام ليست سوى نوع من قوة غير طبيعية أو نوع من الكهوية الروحية. وبالأصح للبركة طريقة في تركيبة التجربة الإنسانية - عاطفيا وإخلاصيا وفكريا وحاشية أو تعليقا ثقافيا على الحياة وعلى الفهمين أن هذه المسألة واسعة ومعقدة ودقيقة إلا أن الباحث يرى أنها تعني حسب فهمه "وإن كان بصورة غامضة أن المقدس يظهر بصورة شبيهة في العالم كعملية أو هبة أو قدرة لأشخاص معينين. وبدا مشبيه البركة بالكهوية فإنه يمكن تشبيهها بالحضور أو القوة الشخصية أو الحيوية الأخلاقية" (16) ونظرا لهذه القيمة الأساسية التي تتميز بها البركة لابد من البحث عن عوامل نشأتها. مع الإشارة أن المعنى الذي قدمناه هو المعنى الإيجابي وهو تجاوز لمن يرى البركة في مفهومها السلبي باعتبارها سلوكا مذموما وهي استغلال لسذاجة البشر. وهذا المعنى سنحاول تفسيره أي : لماذا حاد مفهوم البركة عن معناه الأصل والتخذ معنى دنيويًا. إن البركة من المفاهيم ذات الصلة بالحياة الدينية والاجتماعية للمجتمع التونسي وتتجلى في مستويات مختلفة:

مستوى أول: يعود إلى القرآن والنظرة الإسلامية للبركة باعتبارها هبة إلهية

مستوى ثان: يعود إلى فئة من الأشخاص الذين يعرفون بالولاية ونظرة المجتمع التونسي إلى بركتهم لها ما يفسرها تاريخيا.

مهيمنة على المعتقدات الدينية عند البربر. ومن المؤشرات التي استغلها في هذا الباب أيضا الفجاء الذي لا قاه - التصوف المبسط - عند البربر والسعادة التي انتشر بها في البوادي. ذلك أن سكان البوادي أدمجوا شيوخ التصوف في شبكة معتقداتهم السابقة ونسبوا إليهم قدرة منح البركة" (23)

كما أن Joseph Chelhod بين هذا التطور الطبيعي لمعنى البركة إذا علمنا أن الإسلام بالرغم من أنه جعل مصدر القداسة الله وحده فهي حكر على السماء فإن العامة أو القوي الشعبية إن جاز التعبير، ظلت لها حساسية نحو المبدأ الأرواحي وتعتبر أن الأرض لا يمكن أن تظل من القداسة. ولما مات الرسول منحه رسالته الخلود، ورات هذه القوى الشعبية - وجود صنف من الأشخاص يتمتعون بالنعمة الإلهية والموجهة إلى السماء - ومن هنا فإن البركة هي تظهر لهذا التوجه - وبالتالي يرى شلحد في البركة في المفهوم الاسلامي هي بركة الله وليس هبة ممنوعة منه لبعض الاصفياء لنشر الخبرات وتوزيعها" (24). لقد كانت البركة قبل الإسلام ترجع إلى قوى خفية ومستورة ولكن مع الإسلام فإنها لم تعد مستعرة من القدسي المجهول وإنما هي امتياز من الله. ولهذا وحسب ما استنتجه شلحد فإن الفكر الشعبي - يتقبل القرآني دون أن يلقي مع ذلك الغرافات القديمة" (25).

ومن خلال دراسة النشأة نرى أن البركة هي ظاهرة متأثرة بالظروف التي تنشأ فيها وهي نتيجة تفاعلات البشر مع ما يواجههم من صعوبات يحاولون تقليدها من خلال هذا الاعتقاد في هذه القوة. ففي البركة أبعاد عديدة وسنحاول أن نفهم مفهوم البركة في التصوف.

مكانة البركة في التصوف :

أبو الحسن الشاذلي نموذجاً.

لما كان الناس غير متساوين في ما يمنح لهم من بركة فإن البعض منهم ونتيجة ما عرف به من صلاح وتقرب إلى الله يمنح دون غيره البركة فهي هبة جزاء التكسب ويبدو أن الاعتقاد في الأولياء ظاهرة مرتبة. بما له من قدرات تتجاوز القدرات العادية ولكي ننسرد ذلك سنحاول أن نأخذ مثلاً في تونس هناك اعتقاد يرى أن الولي "أبا الحسن الشاذلي ك يتمتع بالبركة وهي مرتبطة بالاعتقاد في قوته الخارقة التي تتجاوز حياته لتواصل بعد

مجتمعات الشمال الأفريقي" (18) فكيف تستطيع أن تتجاوز التناقض الموجود بين الإسلام الذي لا يقو بوجود واسطة بين الله وعباده وبين الاعتقاد في بركة الأولياء؛ لقد بين ديل إكلمان أن "من الأمور المؤسسة للباحث أن يكون التصور التراتبي للعلاقات ما بين الآلهة والبشر المتضمنة في الإسلام الشعبي لم يكتب عنه سوى النذر اليسير أو فهم فهمًا سيئًا" ويذكر من بين الذين حللوا المعتقدات الشعبية "التقليدية" جاك بيرك وكليفورد كيرتز Clifford Geertz من "اهتموا بوصفها وتحليل سياقه - بها الاجتماعي" (19)

وينتقد الكاتب الرأي الذي يعتبر استمرارية الاعتقاد في الروايات والصلحاء عائشة إلى - جهل الكثير من المسلمين بحقيقة الإسلام" (20) ويرى - أن أنواع الزوايا على وعي تام بالتأويلات التي يعطيها العلماء والفقهاء المتشبهون بنص الكتاب والسنة للإسلام ولكنهم يستمررون في نفس الوقت في اعتبار معتقدات الزوايا تشكل تصوراً دينياً ذا دلالة فيها بالواقع" (21) ويتساءل الباحث عن الخلفيات في تعايش تصورين متناقضين للإسلام "ويجب على أن التصور التوفيقي الذي يرى في - وجود وسيطة ما بين الآلهة والبشر والتصور الآخر الذي ينهي ذلك - إذا ما أخذنا حسب ظهورهما في التقاليد الإسلامية في مختلف بقاع العالم الإسلامي - سنجد أنهما يشكلان تصورين متساكين ومرتبطين يوجدان في علاقة توتر وتفاعل فيما بينهما ومع الواقع الاجتماعي أكثر مما هما تصوران يسعى أحدهما لإقصاء أو إبعاد الآخر - وقد كان معظم المسلمين سواء في الماضي أو الحاضر على معرفة بهذين التصورين على الأقل في خطوطهما العريضة. وقد مكنا هذان التصوران - إذا ما أخذنا معا في التركيبات التي انتقلت عن السياقات الاجتماعية والتاريخية - الإسلام من احتواء أصناف عديدة من للتجارب الاجتماعية كما جعلاه ينظر إليهما في كل زمان على أنه تصور ديني ذو دلالة على الواقع" (22). يعتمد ديل إكلمان على ما أقره بيل "بأنه إذا توغلنا في الماضي البعيد من تاريخ شمال إفريقيا سنجد أن البربر اعتقدوا في مزيج من قوى الخير والشر ومارسوا تقنيات سحرية تحميهم من أرواح شريرة غامضة. ومن بين الحجج التي ساقها بيل للتدليل على وجود هذه البنية التحتية من المعتقدات الدينية القصر النسبي للتمدد الزمنية التي استغاطت فيها الأيديولوجيا الدينية للدولتين المرابطية والموحدة أن تبقى

ومفتاح السرّ ذكرها وكل لغير لا يدخل فليس منّي وأنا شانلي حق" (31).

يرى بعض الباحثين في فهم لهذه القول " أن المقام قد يتجاوز حدود كونه مكاناً لأداء زيارة عادية، ليصبح لحماية كلّ البلاد " ويفسّر هذه الحماية على أساس أنّها " تتمثل في البركة التي هي من مواصفات الولي الصالح ويبدو أنّ "بركة سيدي أبي الحسن الشانلي ناتجة عن عمله الواسع وتضلّعه في الدين اللذين أهله للتمكن من الولاية وامتلاك الكرامات واحتلال مكانة هامة إذ كان العلم يكسب العلماء تقدير العامة في العصر الوسيط" (32).

وسبب هذا الاعتقاد في هذه البركة هو ما تميّز به الحسن الشانلي من كرامات وما صاغه المخيال الجماعي من حكايات عن حياته حقه الولي من رغبات في حياته وبعد موته فالبركة بهذا المعنى هي " تحويل القوى... والتقرب من المقدّس" (33) ينقلها أبو الحسن الشانلي في الفضاء الذي يتدرج ضمن ضريحه وما له صلة قربة أو من بعيد... فلما كان في إيراد أبي الحسن الشانلي البركة فإن ذلك نجده متجلياً في ما يقرأ من بعض الأحزاب ومن أهمها "حزب البحر" الذي يقول فيه "حفظوه لأولادكم فإن فيه اسم الله الأعظم" (34) فهذا الالتقاء بالمقام وتريد الأحزاب لوريا وجماعياً مرتبط إلى حدّ كبير بطلب البركة وهو ما يفسّر لنا سرّ تواصل هذه الممارسات. ويرى ديل إيكلمان أن العالم الفاسي محمد المتاني صاحب "سلوة الأناض" الذي أوضح في كتابه أن الارتباط بأحد الأولياء والفقاني في خدمته لا يتناقض مع ما هو وارد في الشريعة الإسلامية حتّى وإن كنا لا نعرف شيئاً عن حياة الولي ويضيف الكتاني بأن زيارة الأولياء حتّى أن لم تنفع فهي لا تضر ويقول بصدد البركة "إنها هي التي تفيض عنها الخيرات فالولاية بركة الصلحاء لما نزل الفيث ولما نبت الزرع ولولاها لعمت المصائب والخطوب" (35) إننا نستطيع القول إن سبب شهرة أبي الحسن الشانلي هو ما يتمتع به من بركة والتي يمكن أن تتوارث. ونجد في بعض استغاثة أبي الحسن الشانلي في إحدى المخطوطات اقتران البركة باسم الله وهذه بالتالي إشارة إلى المفهوم الإسلامي كما نجد طلب هذه البركة لتعكس على الحياة اليومية للشخص، يقول أبو الحسن الشانلي في "منفرجه":

موت ولهذه البركة مستويان: مستوى أول تتضمنه ما تحتويه العناقب من إشارات للبركة. ومستوى ثان لتظهر البركة في الممارسات المتجهة للترك ولا يهمننا مدى شرعيتها وإنما غايتنا فهم طريقة اشتغالها ووظائفها الاجتماعية. بمان البركة هي " رمز للولاية" (26) ترجع أغلبية المراسم البركة إلى شيخ الطريقة حيث " الاعتقاد في تأثير بركته " (27) وعلى كلّ ما يلمسه من الأشياء فهي قوة يمارسها عند الحضور ولها تقنيات يعرفها أصحابها. كما يرى البعض أن البركة تعود إلى الشرفاء ولقد لعبت دوراً كبيراً في تجاوز تبادل العنف حيث من يهرب إلى سلطان من أصل شريف فإنّه يلقى الحماية كما أنه هو الذي يدفع الدية عن القاتل حتّى يحافظ على لمة القبائل (28). وهذا المعنى نجده أيضاً في تحديد نسب أبي الحسن الشانلي فهو ينحدر من سلالة الحسن بن علي ويأتالي يتمتع ببركة خاصة ستميز في العديد من المستويات. ولقد اقترن مفهوم البركة لدى Emile Dermenghem بالولي "فهر تأثير نافع أنتجه الولي" حياً أو ميتاً أو شيء مقدّس" (29) كما أشار Pierre Bourdieu أن الاعتقاد في البركة "أصل المكون الأساسي لتنظيم الجماعات المتصوّفة والزوّيا التي تستند على سلطة ولي" (30). أن البركة في معناها الإيجابي هنا هي أن أبا الحسن الشانلي حاول أن يمنح البركة من خلال التقرب بالذكر واكتساب قدرة إيمانية قوية لتحقيق مقاصد البركة. ولا فإن صاحبها لا يصل المقصد الحقيقي ويؤدي به الأمر إلى الفشل في سعيه من أجل تحقيق السعادة والامن النفسي اللذين هما من العناصر التي يمكن أن تؤدي إليها. فالعناصر التي ساهمت في اكساب البركة هو النسب الشريف الذي ينحدر منه ثم الأدعية التي تركها في أحزاب والمقام الذي هو مكان مبارك في نظر العامة وسنحاول أن نذكر بعضاً من تملّظ هذه البركة

نصّ للتملّ:

"يا ماضي مامت فيها أورادي لا تزال تونس في بركة ولا يخلها داخل بالسوء فروحي تزورها من السبت إلى السبت أنا وسبعة من العراق وأنا وليّ الله والمغارة مرادس الصالحين والمقام حلتهم والمقام فيه البخور والشم في المغارة ويا ماضي المغارة مفتاح تونس

"بارك لي في رزقي وفي الطاعات

والمال والاولاد والزوجات

متعني بالذكور وصحة البدن

وبارك لي في عمري مع الفعل الحسن" (36)

ما هو ملاحظ هو أن بركة أبي الحسن الشاذلي لا تتوقف عنده بل تمتد لمن بعده فهو مصدر رموز البركات وفي مناقبه "ذكر لمعجزة يحكي فيها المؤلف كيف أن بئرًا نضبت ثم امتلأت مرتين على التوالي بفضل بركة أحد أصحاب هذا الولي" (37) وما يمكن البحث عنه الآن هو تواصل الاعتقاد في بركته من خلال هذا الراسمال الرمزي الذي يحيط به والذي تواصل شفويا أو كتابيا عبر المناقب. ونظرا في الاعتقاد في بركة أبي الحسن الشاذلي فقد تبين لنا من البحث الميداني الالتجاء إلى مقامه لطلب البركة أو طلب الشفاء أو النجاة أو الزواج أو التوبة ومن مظاهر ذلك هو الكتابة على جدران الزاوية لأن هناك اعتقادا في أن بركة "سيدي بلحسن" تحول ما يجري في الاسماء يجري في الاشياء وهذه عينة عن ذلك :

"يا ربّي ارزقني بالي في قلبي ببركة أبو الحسن الشاذلي"

"يا ربي سهل ما هو صعب ببركة سيدي بلحسن والخروج أن نصبح أطماع" (**)

إن أغلبية الزوار كما لاحظنا ذلك لا يكتفون فقط بالدخول إلى المقام أو المغارة والتوجه للولي بالدعاء وإنما يكتبون كذلك اسماءهم وطلباتهم على الجدار لذلك نجد نصوصا تتكرر، وفعل الكتابة ليس مجرد عمل عفوي وإنشأ هو يخضع إلى متخيل جماعي وإلى حاجة نفسية لصاحبها. وما تثبتت الكتابة إلا لاعتقاد في تأثير أبي الحسن الشاذلي حتى وهو ميت، وباعتبار بساطة الممارسة وعدم تعقدها مقارنة مع غيرها فإن الفرد يلجئ إلى الولي خصوصا إذا علمنا تطور الأمراض النفسية والجسدية وتعقد حياة الفرد الذي يجد نفسه غير قادر على مسابرة نسق التغير القيمي والاخلاقي ويؤدي ذلك بطبيعة الحال إلى "تحكم الموتى في الأحياء" (38) وهو ما يدل على عدم قدرة الأحياء على التلازم والوفاق إلا ضمن اللجوء إلى التبرك بالاولياء. ومن هنا طلبة البركة حاجة ملحة إن لم نقل انها حقيقة اجتماعية لها وغائث في حياة الفرد الروحية.

ولما كان كل ما ينتهي إلى مقام الولي يكسبي طابع القداسة

فإننا نلاحظ أن الجانب الاقتصادي ينشط خاصة إذ علمنا أنه يقوم على "قطاع شرعي" يتمثل في اتفاق كل الزائرين حول تصور أن المواد المعروضة للبيع هي عبارة عن شحنات روحية تجلب البركة ورضاء الولي لمن يشتريها. وإذا كانت أدوات تغذية فني تناولها مجلبة للشفاء ودوام الصحة (39). ومن هنا تبرز الوظيفة الاستشفائية للبركة التي تستمد من الولي ففي ما يعرض هناك دور علاجي (***) - لاي ولي دور في الشفاء من مرض أو التماس الوقاية هو أمر مرتبط بمفهوم الولي عند الناس فأبوا الحسن الشاذلي يعتبره بعض الزوار مصدرا للشفاء أو هو عامل أساسي فيه ولذلك نجد من يزور مقامه التماسا لبركته أو لعلاج أحد أفرادهم (40). ويرجع البعض هذه الممارسات إلى أسباب نفسية وأخرى اجتماعية رافضين ذلك باعتباره ما لها من آثار سلبية (41)

البركة في الحياة اليومية :

تعني البركة الإنماء والازدياد ولقد استعملت في الاسلام باعتبارها قوة من الله ونعمة. كما أن القرآن يرى في بعض الأشياء بركة كشجرة الزيتون ولبنة القدر ولكن ما الأسباب التي جعلت البركة تمنح أيضا للأشخاص والأشياء. والبركة تمنح أيضا من قبل الأولياء في المتخيل الجماعي التونسي ويعتبر أبو الحسن الشاذلي نموذجاً على ذلك إما من خلال زيارة المقام أو قراءة أحزاب. ومن هنا بدت البركة على أنها قوة نفسية لها تأثير على إرادة الأفراد وتوجيههم فهي قد بقيت إذن في معنى مقدس إيجابي ولكن ونتيجة تأثرها بموامل تاريخية اتخذت معاني أخرى. كان البعض موظفا توظيفي في حاجة إلى المراجعة.

كما اتخذت البركة معنى حسب ما تواصل من ممارسات قديمة مثل الاعتقاد في السمكة والخمسة يستسبح المعنى في اقتران بالاستعمال من خلال قوة الدعاء ومن خلال ما ضمن لرمز السمكة. وكذلك ما اقترن بالطقوس كبركة طعام التضحية أو بعض الأيام أو الأشهر ولا يجب أن تفصل بين مختلف هذه العناصر إلا فصلا منهجيا خاصة وأن البركة تكون وحدة متعددة الأبعاد ولكن تتجلى حسب السياق العام للاعتقاد فيها.

البركة هي إذن تمنح إما للأشخاص الذين يعتقد أنهم

وفيه أيضاً إحالات وأحاديث وآيات تستحق التمعن لمحاولة رصد الممارسات الحالية على ضوء ما كان . وما هو ملفت للانتباه هذه الشمولية في الطرح وارتباطها بالاقتصاد إذ ورد في الباب الثالث فيما يوجب به البركة مما يتفي الفقر ويعظم الأجر وهو مقصود الكتبة... وقال كعب الأحبار أنزل الله تعالى تسعاً وتسعين بركة فجعل في الحرث والغنم ثمان وتسعين بركة وجعل في التجارة بركة واحدة (42) ولعلّ هذا الاندماج للبركة في الحياة اليومية يعود بالأساس إلى ما صاغته أحاديث نبوية عديدة حول اتساع معنى البركة والتي لها وظائف متنوعة فنجد في " المعجم الموهوس لألغاز الحديث النبوي " تعدد دلالات البركة فهي ضد العين وتقال عند التعزية والدعاء للبركة في الثمار والدار والحواص والصحة ولما يصنع من التراب وما للسيحور في رمضان من بركة وما لاسم الله من تأثير مبارك على الأشياء كما أن " آخر العلماء فيه بركة - كما هناك دعوة للتمسك الاجتماعي لأن - البركة مع الجماعة " كما أن الزيت مازال لآله يفرج (في شجرة مباركة (43). ففي كل عائلة هناك سعيٌ للحفاظ على البركة في الرزق وبالتالي نجد التعبير عن ذلك "ربي يبارككم في الرزق" معناه بارك الله لكم في الرزق هذا دوام له وطرد لعين السوء .

أما ما يعتقد المجتمع من بركة لدى بعض الكائنات التي يتقارب بها خيراً والتي لها تأثير ليس فحسب في تونس وإنما في العالم بصفة عامة فنجد السمكة والخمسة للسمكة من الدلالات إلى اليوم تأثير في الممارسات اليومية ولها العديد من الدلالات فهي عادة ما ، تفرج وتكلم المقهور من الصيادين أو "يشما الغنم الشعبي على زند رجل أو يصورها على إبريق تبركا واستجلا للرزق والتغافل (44).

ولهذا يمكن أن نحدد ثلاث مستويات في استعمال البركة: - البركة في ما له صلة بما اعتبر الإسلام في بركته إسم الله والقرآن والزيتونة ولبية القدر والرسول.

- البركة التي مصدرها الأولياء والذين صيغت حولهم حكايات شكلت هذا الاعتقاد

- تظهر البركة في الممارسات اليومية من خلال الدعاء وتوظيفها في استراتيجيات السلطة والتبادل الاقتصادي .

لقد تبين لنا الفرق بين التصور القرآني للبركة باعتبارها ترجع إلى الله وتقترب بالدعوة إلى العمل والبركة في التصوّف

مقربون من الله وإمّا إلى الأشياء التي يعتقد أنها تمتلك قدرة سحرية ضدّ القوى الشريرة مثل السمكة والخمسة أو الكلمات مثل " تبارك الله " . والفرضيات التي تم العمل عليها وتأكيدنا أن البركة التي تعود إلى الأولياء هي في حقيقة الأمر تعود إلى معتقدات قديمة تواصلت دون أن تكون متناقضة إلى حدّ التصادم مع الإسلام الذي يقرّ بالبركة فقط ويجعلها مقصورة على الله دون سواه . كما أن الاموات لهم سلطة معنوية على الأحياء أكثر مما هم أحياء ذلك أن الميت هو في دار الحقّ والحي هو في دار الباطل وهو تعبير يستعمله المجتمع . كما أن البركة ذات شحنة دينية وروحية وسحرية لم تبق في مجالها المقدس، وإنما وظفت في الاقتصاد وفي التأثير على المتقبل: قوة الشانلي - حمام سيدي البشير - نزل سيدي يلحس الشانلي .. كما نلاحظ أن البركة لدى المتصوفة الطهارة تختلف لدى المتصوفة الشعبيين ولا بد لتوسيع دائرة البحث من القيام بدراسة مقارنة للبركة في بقية الحضارات والأديان حتى نعلم أن البركة مفهوم كوني لكنه يتخذ معاني ودلالات بحسب السياقات التي تنتزل فيه .

في الديناميكية الاجتماعية هناك مراحلاً علية المهتمع التونسي ولم تعصف به الحداثة بل تأكد أن معنى البركة له معنى تطهير للنفس يخلق التوازن وكما لا تخلو تصرفاتنا من طلب البركة ففي وضع حجر الأساس لتدشين إنجاز ما يكتب في أعلى الشاهد على بركة الله دش... وفي ذلك دلالة على اندماج مفهوم البركة لا شعورياً في أعمالنا. كما يمكن أن نشير إلى وجود تقنيات لتحقيق البركة في الأشخاص والأشياء. ومن هنا نحاول البحث عن وظيفة البركة ومفولاتها في نسق التصورات والمعتقدات الاجتماعية حول المقدس في المجتمع التونسي الحالي فهاهي الأسباب التي تكمن وراء الاعتقاد في بركة الاموات من الأولياء ؟ فالبركة تستعمل في أنساق اجتماعية واقتصادية ملفنة للنظر ولها طابع سحري . لرهان الذي يكمن في توظيف البركة هو توجيه رغبة الإنسان ليخضع لسلطتها دون إكراه مهما كان تأثيره . ففي العلاقات الاجتماعية تتجلى ظاهرة البركة لتحمت تأثيراً خاصاً عجيبياً. مع الإشارة أن ذلك يبقى ضمن المعنى الإيجابي لمعنى البركة

ونجد مخطوطاً يتضمن كل هذه الأبعاد التي ذكرنا وهو يكتسي أهمية كبرى في فهم الوظائف العديدة لها في التراث العربي الإسلامي وفي مختلف آراء الفقهاء والعلماء

وهي نظرتنا أن مقارنة بين البركة في المجتمع العربي الإسلامي والبركة في التوراة والانجيل أمر يثري الدراسة ويفتح وجه المقارنة بين مختلف الأديان ومحاولة البحث عن القواسم المشتركة والمختلفة(****). ولقد ثبت أن التصدي لهذا الانحراف في معنى البركة لا يكون إلا بالدراسة العلمية التي تجعل منه مفهوما يؤسس لفلسفة روحية بقدر علاقيتها فهي لا تنفي بأي حال من الأحوال الجوانب اللاوإع في مخزوننا النفسي. وبالرغم من التقدير الذي وجه إلى المعارسات الشعبية فإن ذلك لم يقض عليها لأن حاجة الإنسان للتدين لا تنفد خاصة وأن الدين يمثل طريقة من هذه الطرق التي تلجئ إليها المجتمعات الإنسانية لتلبية الحاجة إلى الانتماء وتنظيم التجربة الجماعية أمام تطلبات الحاضر ومقتضيات المستقبل (43). وبهذا المعنى فالبركة هي بمثابة فاعلية رمزية دعاء، كلمة، حركة، مهما كانت فهي ذات فاعلية تؤثر على الجسد وعلى **المرض من خلال الإيحاء الجماعي وب** وصفها لجوءاً إلى حدالة مضادة **يُفسّر عبارة** Balandier(46).

باعتبارها قوة تستمد من الله عبر الدعاء والعبادات وقد تغير هذا المعنى فلم تعد البركة شحنة ذاتية يمكن لأي إنسان اكتسابها بالعلم والعمل، وإنما هي تستمد من وسائط والذي دعم ذلك ليس فقط ما تناقله المجتمع من تصورات حول بركة الأولياء. وإنما أيضاً بما لهم من معتقدات تعود إلى عصور موغلة في القدم وما ساهمت فيه الثقافة الشفوية والمناقب التي أضفت لها الخيال الكثير من الأعاجيب كما لا يجب أن ننفي دور وسائط الاعلام التي غذت ذلك شعرت أم لم تشع(****). وللبركة وظائف إذ ترى الانقسامية أنها كانت عنصراً أساسياً في الاندماج الاجتماعي للقبائل وفي تجاوز تبادل العتف وخاصة في مسألة الشرف والدية عند القتل. أما البركة في جانبها المقدس فهي قوة نفسية تمكن الفرد من تجاوز ضغوطه والتحويل على نفسه بأخذ شحنة معنوية من الدعاء أو التلويح من الصالحين وتمثل تصرفاته. وعلى العكس من ذلك فإن جانبها السلبي لا يتلام مع قيم المدنية والحداثة التي يهدف لها المجتمع، وهي العقلانية والنقد بما الإصطناع التي تسلب على الإنسان إرادة المسؤولية في الآمل في القلم :

الهوامش :

*Gramsci (Antonio) sur l'islam" cahiers de prison -le cahier xxiv pour la nouvelle évolution de l'islam" In "LeMensuel, n°3-October p:56-57 "

- 1- يأخذ بعض العبادات عن ذلك بقول المشركين: ومن أقطع معتقدات المسلمين الباطلة أعانهم المعجاني أولياء صالحين ومن أوليائهم هؤلاء من كان صادقا ومنهم النحال بما في ذلك الرجال والنساء على حد سواء. وتراهم بجهيزين الشوارع في الغرب الأرياء. تصف عرلة أحيانا أو عرلة أحيانا أخرى ويؤتبع الناس بالثوب والطعام، ويستشيرون خبرا إذا ما لمسهم أحد هؤلاء الأولياء ويعتبرون ذلك حظوة كبرى - انظر رحلة المشركين أبقاد من تونس إلى طرابلس في سنة 1835 غلبها عن الأندلسية مبريد القدري، بيت الحكمة فطراخ تونس 1991 ص: 137
- كما يقول محمد ارتكن "المعروف أن البركة تغل المعجرات في كل مكان من أجل كسب ثقة السكان هؤلاء السكان ذو سداجية كبيرة يسبب الأمية المنتشرة في صفوفهم وبسبب غريبتهم في الغالب عن اللغة العربية كالبور في المغرب الكبير مثلا أو الأمازيغ في جنوب الصحاري، ولكن الأميين من المواطنين بالعربية يعانون من الظاهرة نفسها" انظر "الفكر الإسلامي نقد وأجنود" ترجمة وتعليق هاشم صالح دار الساقي للطبعة الثانية 1992 بيروت لبنان ص: 159
- 2- الحسيمي (السيد) نمو نظرية اجتماعية نقدية اسطر خاصة للفصل التاسع، فيومبولوجيا المجتمع العربي شونر دار النبعة العربية للطباعة والنشر بيروت 1985 ص: 246.
- 3- Chelhod(Joseph) Le sacrifice chez les arabes, recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiels en l'Arabie occidentale PUF 1955 P 14

- 4- ماسان (ميشال): الفينولوجيا، المورفولوجيا قراءة الظاهرة البنيوية للاتناط = الانفصال عن النماذج الأصلية ترجمة عز الدين عناية مجلة كتابات معاصرة عدد 35 المجلد التاسع بيروت 1998 ص: 14.
- 5- نيونز(ك ج) الدين في ضوء علم النفس، ترجمة وتقديم نهاد خياطة الطبعة الأولى، العربي للطباعة والنشر والتوزيع دمشق 1988 ص: 112 يقول نيونز، "الحيرة الدينية خبره مقلقة لا يدبر فيها، يقول لك مذاكره "أسف احتيرت" وعندك تنتهي المناقشة " ويوصل القول " وإذا أعانك هذه الخبرة على جعل حياتك صحية أكثر، وجميلة أكثر، وكاملة أكثر، وأريح لك ولم تحب، تستطيع أن تقول ولدت في مامن من مامن من العطف " لقد كان فضلا من الله" ص: 112-113.
- 6- لمهم هذه مفكرة أي العلاقة بين القدوس والحيا والباريح يمكن العودة إلى: Mircea Eliade . Le sacré et le profane, Editions Gallimard, France 1996: Joseph Chelhod

في هذه النقطة بالذات انظر: Joseph Chelhod "la baraka chez les Arabes ou l'influences bienfaites du sacré" In R.H.R Tome 148 N° 1 1955 pp 70-75

7- نعلم الظاهرة الكلية يمكن العودة إلى : "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss par" Claude Lévi-Strauss P.U.F 1980

Jean Cazeneuve : Mauss P.U.F 1968

8- ماسلان (ميشال) : المرجع نفسه ص: 15

9- في هذه المسألة يمكن الرجوع إلى المصنف ونسـ "إبداع الخيال وإبداعية الخيال (قراءة في الخطاب الأدبي العربي)" مجلة الحياة الثقافية، تونس عدد 64- 65 1992 صص 14- 19

10- Voir : Encyclopédie de l'Islam, Tome I Editions G.P. Maisonneuve et Larose S.A. Paris, 1975 p 1063

1- وجدي (محمد فريد) : دائرة معارف قرن العشرين دار المعرفة للطباعة والنشر المجلد الثاني ط 3: بيروت لبنان 1971 ص: 37

2- أبو مسعود الأفريقي المصري لسان العرب، المجلد العاشر دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ط 1: 1990 ص 395

13- دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثالث مادة (بركة) صص: 564-566.

14 - Giassé (Cyril) Dictionnaire encyclopédique de l'Islam. Editions Françoise Bozard. Paris. 1991 p. 57

15 - Ibid

في اعتمادنا على موسوعة الإسلام حاولنا التصرف في الترجمة ولم تكن حرفية.

16 - غيرتر (كليفورد) : الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة التطور الديني في المغرب واندونيسيا . ترجمة أبو بكر أحمد باقادر . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت لبنان الطبعة الأولى 1993 ص: 51.

17- عيسى (لطفي) : مدخل لدراسة معيّنات المعبية المغاربية خلال القرن السابع عشر. دار سواس للنشر، تونس 1994 ص 1.7

18- بيكمان (ديو) : الإسلام في المغرب، الجزء الأول ترجمة : محمد أنعيف دار توفيق للنشر، انداز البيضاء . المغرب 1989 ص: 19

19- 20- نفس المرجع السابق ص: 23

21- نفس المرجع السابق ص: 24

22- نفس المرجع السابق صص: 38-39 يقول بل : ليست فكرة الإله شامي لدى الإسلام - الذي هو أكثر قوة من الأرواح الشريرة - تؤدي بما إلى الله يمكن

أن يمسح معصا من قوته أو يركنه لأصفااته (كذا في الأصل) من الشر؟ وأن التطلع كي يصبح المرء واحد من هؤلاء، مما يمارسه من طقوس صوفية، وكذا الاستفادة

من القوى التي يتلحق بها هؤلاء "الأشخاص المشبعة" Hommes-Éprouvés التي تقع في القيد، على الأرواح شريرة وشبهية تشكل مسطور يتفق مع تطلعات

كل واحد منهم. Bel Alfred La religion musulmane en Berber. L'ethnologie Orientale, Paul Geuthner Paris 1938 p. 342.

24- Chelhod (Joseph) op.cit pp: 59-60

25- Ibid p 61

* ولد أبو الحسن الشاذلي بعمارة ببلاد المغرب (أقصى سنة 981 1196 وتوفي سنة 665 1248) أقدم في تونس بشاذلة وهي قرية قرب سيدي

علي الحجاب ورواه بعمارة جبل الجلال أين مراده ولكن يوجد قومه حيث دس في الصحراء الشرفية بمصر، مصر موسى (صوفي) طالب (الصمني) : مولد غصري

في جبال عيذاب، زيارة للإمام الشاذلي في الصحراء الشرفية المصرية مجلة العربي عدد 6 سنة 1993

26- Chebel (Male) : Dictionnaire des symboles musulmans. Rites - Mystiques et civilisation, Editions Albin Michel Paris 1995 voir "Baraka" p: 67

27- Voir Barabon (Probst) : La baraka In "En terre d'Islam" premier trimestre 1946 N°33 Lyon p: 13

28- Raymond (Jamous) : Intedit, violence et baraka de la souveraineté dans le Maroc traditionnel In "Islam, société et communauté anthropologie du Maghreb Editions CNRS Paris 1981 pp: 37-39

- voir aussi "Honneur et baraka les structures sociales traditionnelles dans le Rif Editions de la Maison des sciences de l'homme Paris 1981, p 210.

29- De menghem (Emil) Le culte des saints dans l'Islam maghrébin. Editions Gallimard France 1954 p: 344

30- Bourdieu (Pierre) : Sociologie de l'Algérie. coll. Que sais-je? P.U.F 1963 p 102

31- ذكره الزاهي (محمد محبوب) : أبو الحسن الشاذلي الولي سيرته وقاموسه، ذكره تقديم عبد الباقي الهرماسي نشر وتوزيع مكتبة المجبني برغول الشفعة الأولى

تونس 1987 ص: 44

32- نفس المرجع السابق والصفحة

33- Chevalier (Jean) et Ochebraint (Alain) : Dictionnaire des symboles - mythes / rêves / coutumes / gestes / formes / figures / couleurs / nombre. Editions Robert Laffont Paris 1982. 115

34- يقول ابن عطاء الاسكندري من حزب البحر والحزب الكبير أنهما بارأ مسير الشمس والقمر واشتد ذكرهما في البدو والضر وحرب البحر بقرا بعد العصر

في التظليل الشاذلية (ذكره عبد الحليم محمود فسيحة التصوف : المؤسسة الشاذلية دار المعارف القاهرة 1988)

كما نجد في بعض المخطوطات الصغية التالية التي تعيد عن أممية حرب البحر " فصل ما جاء في حرب البحر وما فيه من الفوائد وما يعطي إليه من قراء

وراضب عليه من الخبرات والتكرامات " (أبو الحسن الشاذلي، فصل ما جاء في حزب البحر) مخطوط رقم 1604 الأوراني (8-29) القطع (820 15) المسطرة

19 وللتصديق في هذا الموضوع يمكن العودة إلى بحثنا في الكفاءة في البحث وخاصة " تقنيات الولي الصالح " العدد صص 55-69 لا بعد الأجماعية

الشخصية الولي دراسة نظرية وميدانية في علم الاجتماع الديني، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية بتونس، قسم علم اجتماع السنة الدراسية 1993.

35- إيلكمان (ديلي) ص 80 وهو نفس ما استخدمه فقهاء تونس من رسالة محمد بن عبد الوهاب أنظر أحمد ابن أبي الصيام الاتحاف ج 3 الدار التونسية للنشر

صص: 82-95

- 36 - الشاذلي (أو الحسن) : مجموع أسماء الله الحسنى واستغاثات مخطوطة بدار الكتب الوطنية الرقم 1967 مفاس 10.5X16 مسطرة 16 15 - أروق : 69 ص: 56
- 37 - دكرو الدولاني (عبد العزيز) : مدينة تونس في العهد الحفصي، تعريب محمد الشارني وعبد العزيز الدولاني، دار سراس للنشر 981، ص: 136
- *** تكتفي بهذين المثالين خاصة إذا عسا كثرت كما أنشأنا فلانها كما هي دون تحوير وبعضها قد تدخل مع بقية الكتابات الأخرى والكتابة بلا تاريخ تلك أنها تدخل ضمن الزمن المطلق والمقدس
- 38- أنظر عويس (سيد) : عماء المدمعين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت لبنان 1973 ص: 37 وكذلك كتاب " من ملامح المجتمع المصري ظاهرة إرسال الرسائل إلي ضريح الأمام الشافعي، دار مطابع الشعب 1965.
- 39- أنر حم (محمد دجيب) ص 89
- 40- "السماط" والماء صفة قديسة من حيث احتواؤها على " البركة" ولهدين العصورين دلالة خاصة من حيث أنها بكونها المغامات الأساسية لاستمرار الحياة كما أن "لعماء" معنى قدساً يكتسبه من مروه في الشهارة وكأنه رمز تخلص الراثر من شوائب الرذائل والفواحش " أنظر محمد محيى الزاهى ص: 70
- 41- نفس المصدر ص: 92
- 42- لمعرفة هذا الرأي يمكن الرجوع إلى حجازي (مصطفى) : التخلّف الاجتماعي، يدخل إلى سيكولوجية الإنسان المفهوم، الدراسات الإنسانية علم النفس معهد الانماء العربي بيروت لبنان 1976 خاصة صص: 217-222
- 43- الجمالي (جمال الدين يوسف) : كتاب البركة في السعي والحركة مخطوطة بدار الكتب الوطنية الرقم 7783 مفاس 5 20X4، مسطرة 17 أروق: 415 ص: 15
- 44- ركز بملاحظة يحتاج هذا المخطوط إلى التحليق والتشريح لوضوح خطة وشمولية المحتوى
- 45- وبسنت (أي) : المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي المجلد الأول دار سحور. تونس - الاتحاد الأممي للمجامع العلمية أي بويل ليند هولمده 994، صص 172-173 هناك الاستعمالات المختلفة لكلمة البركة في الأحاديث النبوية مع الأحوال إلى مصادرها من رواية الحديث
- 46- ويعود (عني) : صياغات شعبية حول المعرفة والحسنة والفكر. المهاد الإنساني والخصيقات العلانية في الدات العربية، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان الطبعة الأولى 1984 ص: 46. يقول لعب في نفس صفحته ونكس في نفس الصفحة " سمك باختصار رمك للحياة والتجدد مع السمكة يبدأ التحول في مسار الصدقة باتجاه الطلاس والانبعاث"
- العدد من المقالات والتحقيقات المجمعة التي نشرت سنين 5-9-1988.
- نحوي الكراري سيدي " محسن" ورائر حسر حدا حيث تقول :لهم أ. اعتقد الأكس في أن لفظة هي حبو وبركة وعافية شافية للإضطرابات المؤلفة والفرمة وهذا الاعتقاد بمثابة قاعدة صحية يلزمها حيز - الفقدية كشروط للاستغناء - مجلة الملاحد عبد 4، 29، 4، 1993 والإمثلة متعددة.
- ***ورد في الأخير، الإشارة كما دونتها متى " يسوع المسيح يمارك الأنفلز " وجاء بعض الناس بأنفلز لصعب يده عليهم ويهتلي " أنظر الأخير، العهد الجديد جمعياً الكتاب المقدس في لبنان 1995 ص: 56
- أنطرباصاك غ يوبع مرجع سابق لكن الإيعان الديني موجود على هيئة موضوعية خارجية مقدم رثما على مثل هذه العمارسات - وهو يلحد الدعاء والتغريم وتطريب القربى - هالكويس الكاثوليكية، مثلاً، يمنع المرمى بركة الأسور المقدسة ابتعد، بقى بركته الروحانية إليه ص: 13
- 45- ألومرسي (عبد الباقى) : علم الاجتماع الديني، المجال - المكناس - المناولات من كتاب بالاشتراك " الدين من المجتمع العربي " الفصل الأول مركز دراسات الوحدة العربية ط الأولى بيروت 1990 ص 31 والاعتماد على كامل الدراسة لن أراد التوسع أكثر في هذه الفكرة
- 46- نقلت هذه الفقرة عن لو برونون (دايفيد) أنثروبولوجيا الجسد والعدانة ترجمة : محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت 1993 ص: 190

الصوفية وأهل الطرق في المخيال الاجتماعي البلاط التونسية في الفترة الحديثة أمودجا

منصف التاييب*

الطريقة والزاهد وغيرهم من رموز هذه التنظيمات والتجارب الاجتماعية والعفسية الموعلة في التعاليد.

وقد اعتمدنا في مقاربتنا لهذا الموضوع على مصادر متنوعة أبرزها مصنف منقبي للمنتصر بن أبي لحية القفصي^١ "نور الأرامش في مناقب القشاش" الذي ألف سنة 1032 هـ/1623م (2) وندوة ثانية على حكايات عبد العزيز العروي التي يعود بعضها إلى القرن التاسع عشر أو على الأقل بحيل عليه (٦) ثم على بعض الإشارات المنثورة في المثلث الضايف وفي بعض وثائق الأرشيف وتجهل كلها على القرن التاسع عشر.

وفي الحقيقة نحن لا نضع إلى القيام بعملية جرد شاملة لكافة مراحل الفترة الحديثة بخصوص هذا الموضوع وذلك لاعتناوين على الأقل أو لا لأن حدود هذه الدراسة لا تسمح بهذا المسح الرمي شامل وثائقنا لأننا نحاول التمهيد لا يمثل هدفنا الرئيسي إذ أن التخييل كشأن اجتماعي رمزي متحد لا يمكن حصره بين معقنين زمينيين ثابتين ولا في محال بشري واحد

ولذلك حاولنا التمعق الأجزاء التي تشكل صورة الولي أو الصوفي في المخيال الاجتماعي في وحدتها وتشظيها ساعين في نفس الوقت إلى تفكيك شبكة العلاقات المندوقة من هذه الصورة وتاويلها

الصوفي والولي في المخيال الاجتماعي: الصورة والشفائيا:

إن الصورة الغالبة للولي التي تشكلت في المخيال الاجتماعي منذ العصر الوسيط حتى الفترات الحديثة والمعاصرة تكاد تكون بديهية بحكم معطياتها وتكرار تعادها الأساسية ورسومها التخيلية فالولي هو الحامي والملاذ والسبيل المؤدي إلى الحقيقة ونقطة ارتكاز الهوية الثقافية والبؤرة التي تنطفئ فيها الصراعات ولكن ما يهمني في الجزء الأول من هذه الدراسة ليست هذه الصورة المشككة والمنمطة بل شفائياها المبعثرة وأجراؤها المتناثرة وتنغص الخيفة من هذا المنطق سعيا إلى تحديد جملة من الرسوم التخيلية المغارقة التي ترتبط بالولي وتؤسس لولايته الروحية ولكنها تتركس في الآن نفسه مبدأ غريبته وغرابته إزاء أعراف المجتمع ومؤسساته.

في هذه الدراسة سعيانا إلى استنطاق المخيال الاجتماعي في جانب مهم من تجلياته المتعلقة بالتصورات التي يشكلها ويعيد تشكيلها المجتمع بخصوص الصوفية وأهل الطرق. وقد سبق أن تطرقنا إلى هذا المبحث في دراسة أخرى ولكن من زاوية مختلفة حيث حاولنا تحسس الرؤية الطرقية للمجتمع وللعالَم وبالإعتماد على مصادر طرقية مخصصة هي السفاين (1) بينما يهدف بحثنا هذا إلى ملاسة التمثيلات والتخييلات التي ينسجها المجتمع الشامل والمجتمع الطريقي حول الصوفي والولي وصاحب

* باحث في التاريخ

و يبيدو هاجس السحر مائلا في أنهان الأكابر من زائري الشيخ الذين كانوا يمشون قدواته الشيعية لذلك كان يبدأ بالأكل... فيطمئن الزائر ويأكل... هكذا كان داب الشيخ... مع الأكابر من الناس ثلثا يتهمو الشيخ بشيء من السمومات (كذا)... (11)

هذه الرسوم التخيلية المتعلقة بالجنون والسحر، التي يفوزها المخيال الاجتماعي والتي تتفرع عن الصورة النمطية للولي، لازمت العديد من الأولياء والصالحين وأصحاب الطرق حيث اتهم أهل المستشير إبان أزمة 1864 مقدم الطريقة المدنية أحمد بن عبد الوارث القادم في مهمة صلحية بين المتمردين والمخزن بالسحر وطلبوا منه أن يخرج من بلدهم "لأنه ساحر" (12). كان المتمردين كانوا يمشون على أنفسهم و على أتباعهم من القدرة الخارقة غير المقدسة لهذا الشيخ الطوفي... و خلال الأزمة نفسها لم يوافق متمرديو بلدة مساكين عن التعبير عن عنفهم الرمزي إزاء الشيخ الزاهد محمد الغزالي الذي اختار موقع المساندة الحيايدية للمخزن فوصم من قبلهم بـ "البهاص الساحب والكاء" (13)

هذه الشخصيات المثيرة عن الصورة النمطية للولي (المجنون - الساحر - البهاص: رجل الدين العنصرى والشمعداني (الراهب) ليست وليدة الصفة العمياء إذ تتنكر في حقل دلالي واحد يحيل على معنى الخروج: الخروج عن الجماعة و عن المألوف الاجتماعي و الإفتراق بمقدس مشبه: الجان أو مقدس سياسي المخزن أو مقدس مغاير: النصرانية.

ولا تهمصر وحدة هذه الرسوم التخيلية في بنيتها الدلالية فحسب بل كذلك في بنيتها الزمنية حيث تتناسل في زمن خصوصي ومتوتر هو زمن البدايات و زمن الأزمات فالولي القشاش في أنموذجنا هذا قد تعرض إلى التشكيك والظن في صدق ولايته الروحية من قبل خصومه من الفقهاء وأصحاب السلطان وبعض مناصبه من الدائرة الولائية نفسها (المجنوب عبد الرحمن الغاسي) ولكن كان ذلك بالأساس في بداية تجربته الولائية حينما لم تشكل بعد سلطته الكاريزماتية ولم تتحول إلى مؤسسة اجتماعية ورمزية في الآن نفسه و بالتالي يقترب زمن التأسيس دوما بالصراع حول الكريزما والسيادة الروحية أما بخصوص أحمد بن عبد الوارث ومحمد الغزالي فإنهما تعرضا إلى انتهاك رصيدهما الرمزي بحكم موقعهما الحيايدي أو المساند للمخزن أثناء أزمة 1864 العميقة والشاملة. وهكذا شكى السيادة الولائية أو الصوفية والطرقية - رغم تجنرها أفي النظام

لذا قبل أن يصبح الولي وليا أي قبل أن تتحول الولاية من طور المشروع الفردي الغائم و النداء الباطني المبهم إلى طور التماسك والسيادة الاجتماعية (4)، كثيرا ما يتعرض إلى التشكيك في صدق و نزاهة ولايته ويرمى بالجنون مثلما يبدو ذلك في الاعتراف المشوب بالحيرة لوالد القشاش في ابتداء أمر ابنه حين قال: "هكذا فتر الله علي ولا أدري به جنون أم أمر رباني (5) أو كما جاء على لسان صاحب نور الأرواح: "كان رضي الله عنه يتكلم بكلام يظنه الجاهل جنون وإنما هو فنون (6) أو كما توجه إليه أحد أعضائه البارزين محمد بن عبد القادر قائلا: "إن الناس في بلادنا (أي في قصبة) يرمونك بالجان... (فاجابه القشاش) الله ينفع به... كيف يرمونني بالجان وأنا ما عندي إلا الكتاب والسنة أما أول منين (كذا) دخلني الحال كنت تكلمت بكلام يظنه الجاهل جنون وإنما هو فنون (7) أو أخيرا كما يشيع عنه خصومه:

إن الشيخ يخدم الجان ولا هو صاحب بركة... (8). ولئن بدا هذا الانحراف وظيفيا في بداية التجربة الولائية و مرتبطا برواسب "الطرف" الصوفي الموروث عن التجارب التأسيسية الأولى المتجسدة في البسماوي (ت 261 هـ / 874 م) والجلاج (855 هـ / 922 م) والسهروردي (1115 - 1191 هـ) حيث يذكر أبو أبي لحة أن القشاش كان في بداية أمره يردد: "... أنا المصطفى... أنا الغلامي..." (9) رغم أنه تراجع فيما بعد وقدم إجابات تبريرية لرمييه وبالتالى لخصومه لتأصيل تجربته في التراث الصوفي السني ولكن ما يهيم بالدرجة الأولى ليس ما يروج به القشاش ثم ينسخه و يسفله حسب ما تقتضيه المرحلة بل ما يطمئه المخيال الاجتماعي عن الولي في لحظة التأسيس والانجذاب وهو أن به جنونا والجنون من هذا المنظور ليس فقط تلك الحالة النفسية غير السوية بل هي قبل كل شيء اتصال بعالم الجان أي بالقدس المشوب وبالتالى يصبح انجذاب القشاش حسب هذا التمثل مجرد صناعة أو قدرة بشرية على التحكم في تقنيات الاتصال بعالم خارق ولكن غير مقدس وغير وسائط مشبوهة في الجان.

وهكذا يصبح المخبذب الطامح للولاية من هذه الزاوية صنوا للساحر الذي يستحضر الجان و يبهز الناس بالإعجيب وفنونه لكن دون أن ترقى أعماله إلى مصاف القداسة. و رغم نفي القشاش وصاحب نور الأرواح لهذه الاتهام فإنها تبقى حاضرة على مستوى المتخيل المنقبى في تملين من الكرامات الخارقة على الأقل وهي مضاعفة الولي للطعام بصفة مبهرة و توليد النقود من عدم من تحت سجاده أو من قم أحد أوليائه (10).

السلفي وتجسيدا للركود الاجتماعي في لاعقلانيته الوقحة
حسب المنظور العقلاني الوضعي في نسخته العربية
- ثانيا، إن النص الحكائي يختلف في بنيته عن النص
المنقبى لأنه يحتفل بالزمني والديني وبالتالي تتشكل
شخصه في نماذج أخرى هي الأمير والتاجر والعامي والمرأة .
وهكذا فإن منزلة الولي هي رهينة هذه الدينامية المنظمة التي
تسم المخيال الاجتماعي باعتباره قوة خلاقة تتأرجح بين
الممكن واللاممكن وبين المرغوب والمرهوب (15). ولكن لا يمكن
أن تكتمل ملامح هذه المنزلة في المخيال الإجماعي دون تدقيق
النظر في ديكورين أساسيتين للسلطة الولائية في الخطاب
المنقبى وهما مسألة التأسيس ومسألة الوفرة .

لحظة التأسيس وإعادة التأسيس:

في هذه المقاربة العجلى اعتمدنا واقعيتين منقبيتين من "نور
الأرامش" وهما أولا واقعة "رؤوس الماعز" التي أمر القشاش .
حسب النص المنقبى - فقراءه بشرائها وذلك في بداية أمره في
حدرم 1590 ثم إكرام بشيها وأكلها وبالخروج عراة في سوق
الزواوية وما غلبت عليه من ذلك من عقاب للفقراء على يد الباشا (16)
وثانيا واقعة "رؤوس الأكباش" سنة 1591 التي تمثلت في اقتناء
فقراء الشيخ لرؤوس أكباش وإقدامهم على تقطيع بلاط الزاوية
وذلك بأمر منه وما عقب ذلك من مجزرة تعرض لها البولكباشية
على يد الجند (17).

وما يبعثنا في هذا الصد هو مناقشة المقاربة التي توخاها
الباحثان لطفي عيسى وحسين بوجرة اللذان ذهبوا إلى تأويل
الواقعة الأولى باعتبارها تندرج في إطار التصوف التخريبي
الاحتجاجي وحذرا من مفية الخلط بين القنصيتين الأولى
والثانية لأن الثانية تنتزل في إطار المنظومة العثمانية وفي
صلب الصراعات الدائرة داخل الوجود بترجيح الزاوية لكفة
الجند وضباطهم الصغار على حساب البولكباشية (18) .

و لكن يبدو لنا أن المنحى التاريخاني الذي اعتمدته الباحثان
إلى حد ما لا يتلاءم دوما مع مثل هذه النصوص ذات البنية
الرمزية المتأخرة من كل تحديد زمني صارم . وبالتالي يجب
الانتباه إلى رمزية هاتين الواقعتين اللتين تحيلان على بنية
أسطورية متعلقة بالعنف التأسيسي، حيث لا يمكن أن نتعاضد
عن رمزي التيس والكش باعتبارهما من أبرز الحيوانات
التضخمية في جل الثقافات المتوسطية على الأقل والتضخمية
المصحوبة بسفك الدم المقدس والأكل الطقوسي الجماعي هي

الاجتماعي والرمزي - مهددة بالانتهاك والتشظي ومدعوة إلى
الصراع والتجدد خاصة زمن البدايات والأزمات .
وهكذا يمكن اعتبار الطائفة الولائية في المخيال الاجتماعي
ظاهرة متعددة الدلالات يتداخل فيها الأني بالديني والمقدس
بالديني والداخل بالخارج والهجين بالأصيل والغريب
بالمألوف والفردى بالجمعي... ولكن يمكن اختزال هذه
الثنائيات المنتجة للمعنى في مقولة وأحدة تؤسس لمنزلة الولي
هي: الغرابة المألوفة أو الاستثناء المعهود أي أن الولي وأصداده
- أشباهه الذين يتكفون ويعيدون بناء سيادتهم الروحية لا يمكن
أن يكونوا إلا ضمن هذه المعادلة الاجتماعية والرمزية القصوى .
أن يكونوا خارج المراكز الاجتماعية الدينية (السياسة،
الصبغة، ذم الدنيا والسلط الدينية...) و قريبا منها (تحقيق
المغرب الدينية للمريدين استقبالا الأكابر أو الانتقام منهم...) .
وخارج النظام الرمزي (الانتهاك المستمر للمقدس، القشاش لم
يجح قط رغم استعداده لذلك في العديد من المرات ورغم تجهيزه
للعديد من الصعاج، خدش الحياء الاجتماعي بخروج فقراة إلى
السوق عراة، حماية العزوار (المسؤول عن دور الخلاء) في الحرم
الزاوية، ص.ص 143 - 144 و 239 - 240 و 508-509) وأنها
جورمه في الآن نفسه (لأن الولاية مستندة لمبدأ من الوصيد
الديني والرمزي المشترك).

و لكن هذه الرسوم التخيلية المؤسسة لمنزلة الولي تكاد
تغيب أو تخبو في النص الحكائي لعبد التعزير العروي حيث لا
تكاد نثر على هذا الفاعل الاجتماعي إلا بصفة عرضية وفي
وضعية شبه كاريكاتورية حيث تشعب الصورة وتتحول
الشظايا نفسها إلى ثثار، فالولي هنا إما مشعوذ أو دجال أو
عراة أو زاهد متواكل ومثير للشبهة. أما الطرق الصوفية
الوحيدة التي ذكرت حرفيا وبصفة عرضية فهي للتيجانية
والعيساوية والطيبية (14).

لماذا هذا الصمود الشائب لمنزلة الولي في النص الحكائي ؟

يمكن رصد سببين رئيسيين

- أولا، نعتقد أن حكايات العروي - رغم صبغتها التخيلية أو
بعضها - تحمل في طياتها خطايا نقدية إن لم نقل معادية للطرفية
والمصوفية، تحت تأثير ما اصططلح على تسميته بالحركة
الإصلاحية بشقيها السلفي والعقلاني والتي بدأت تتشكل منذ
بدايات القرن التاسع عشر بأغلب أرجاء العالم العربي الإسلامي
والتي انتشرت - رغم اختلاف مشاربها وغاياتها - على ضرورة
مقاومة الطرفية باعتبارها بدعا دينية معقولة حسب المنظور

“والانخراط في الطريقة”(23). وتجدد الإشارة في هذا السدد إلى أن الوفرة في النص الحكائي مرتبطة بعماء الأمير أو بالغيب أو بالصدفة العمياء

ولا يتحصن مدح الوفرة في النص المنقبي في وفرة الطعام فحسب بل كذلك في وفرة المال والأماك والأحاسيس والفقرات والزوار والكرامات وبالصصوص في ديمومة الإحتفالات الشعائرية التي يعبر عنها صاحب نور الأرماس بقوله “...وكانت حضرتنا مؤيدة في الزاوية...” (24) وترتبط هذه المسألة بالزمن المقدس للاحتفال الشعائري باعتباره زمنا دائريا عوديا إحيائيا يرمم ثغرات الزمن الدنيوي ويهد من هشاشته(25).

بعد أن حاولنا تحديد منزلة الولي في الميخال الاجتماعي يهدر بنا الوقوف عند علاقته بالآخر إذ أن تفرده لا يمكن أن يتحقق إلا عبر مرايا الآخر

الولي والآخر :

إن شبكة العلاقات التي تصل الولي بمختلف المؤسسات الاجتماعية هي في غاية التعقيد ولكن يمكن اختزالها في ثلاث مسطويات رئيسية تتباين بحسب المسافة التي تفصلها عن نقطة الجذب التي يمثلها الولي في الميخال الاجتماعي .

الولي والفقير (المريد) أو الآخر القريب :

علاقة القشاش بفقرائه تحكمها ازدواجية ذات دلالة فهو قريب منهم ومن أدنى مشاكلهم بمدهم وعهده ودعواته وحروجه ورسائله وطعامه (26) كما “كان ...أعز ما عنده الفقراء ولا يقبل فيهم كلام أحد ولا يظلمهم للظلم ولا يستهزي بهم ويقول الفقراء هم عيال الله” (27) وحتى عند احتجاجه كان يتصل بهم بواسطة الخدم والرسائل أو الحروز أو الطعام . ولكن كان في الوقت ذاته حريصا على تأييد هالة الفعوض والسحر حول هيبته الروحية والبدنية لذلك كان يضع أقرب المقربين إليه (سي المنتصر) من النظر إليه مليا ومن التدقيق في وجهه حيث توجه إليه قائلا “طيس راسك... وقل لله بيارك...” (28).

وكان لا يتردد كذلك من التضرع من ضعف الواعز الطوفي لدى جل الفقراء كقوله “أنا كوشة وفقراشي فخر فواحد يعمل بالعاهد وعشرة لايعملون ولكن إن شاء الله لاترك فقراشي” (29) أو كقوله “كلما أتكلم بكلام لم يفهم أحد بما نتكلم ولا يعلم بتأويل كلامي إلا الله” (30) ويتحرر أقرب أعضائه ومريديه محمد بن عبد القادر المنحى نفسه عندما يتصح فقراء الشيخ قائلا “اعلموا يا إخواننا

إذبان يحدث تأسيس (تأسيس لمدينة، أو لديانة أو لطريقة...) ثم إن عمليتي التعوي الطوقسي في الواقعة الأولى وتقليع البلاط في الواقعة الثانية تحيلاننا إلى رموز فوفسي البدايات (العري المقدس، اليقاء المقدس، انقلاب القيم...) حيث يعم العنف المقدس وتستوي الاضداد مؤدنة بقيام حدث جل هو تأسيس الطريقة القشاشية وإعادة تأسيسها في مثالنا هذا (19). وهكذا نتضح لنا خصوصية هذا الجنس الأدبي الذي يتأرجح بين النزعة الإخبارية والهيئة الأسطورية الرمزية والتي يمكن استشفافها كذلك في مسألة الوفرة المنقبية.

مدح الوفرة :

يكاد يكون المصنف المنقبي زاخرا حتى الشخمة بالكرامات المتصلة بالطعام وتوفره وتكاثره على يد الولي . ويبدو أن هذه الظاهرة هي سمة ميزت المصنفات المنقبية المغرب كما يشير إلى ذلك الباحث الاجتماعي الجزائري هوري التوسي الذي يؤكد “ أن الكرامة الغذائية تشغل موصفا تحقق خيالي للاستيهامات الغذائية للجماعة فهي إين إلى الكرامة تمثل الدليل المحسوس على جزالة عماء الولي” (20). ويؤسّر الباحث نفسه هذه الظاهرة بقوله “إن هذا الاقتصاد الوازر والباذخ للمعة الغذائية في النص المنقبي يهدل من الكرامة العلاج الأساسي للنقص. وبالتالي فإن هذا الاقتصاد هو كذلك اقتصاد تخيلي يتحول فيه المكتوب إلى شعري ويتحقق فيه الرغبة...” (21) .

ولئن كنا لا نختلف مع الباحث في تأويله للوفرة الغذائية في النص المنقبي باعتباره التحلي التخييلي للندرة الغذائية في إقتصاد الكفاف المغربي فإنه يبدو لنا أن تكرر موضوع الوفرة والتكاثر مرتبط بخصائص الخطاب المنقبي الذي يحاول محاكاة أدب السير النبوية التي تعج بأملحة حول التكاثر المعجز للتمر والخبز واللبن أو الماء ويمكن أن نتتبع هذه الظاهرة في العديد من النصوص المقدسة الإسلامية والمسيحية وغيرها.

كما يمكن أن نأول موضوع الوفرة الغذائية من ناحية الانتروبولوجيا الاجتماعية وذلك بدراسة الوظيفية للتبادلية للطعام فالزوار والفقراء عادة ما يأتون محملين بالهدايا إلى الولي(تمر، عسل، أفشة...) وبالتالي يصبح العماء الحقيقي أو المختل للولي عماء مضادا أو ديقا لعماء سابق (22). ومن ناحية أخرى ترتبط الوظيفية التبادلية للطعام بطقس أخذ العاهد

المنتصر بن أبي لحية كان نحويًا وعالمًا ومجذوبًا في الآن نفسه (39) فالدائرة الفقهية إذن هي في أحسن الحالات جزء من الدائرة الولائية ولذلك كان القشاش يحرص على سلامة علاقته مع رموز المؤسسة الفقهية لكن من موقع الإحسان والفضل والرعاية والإلحاق والولاء. فهل كان هذا المبدأ هو الذي يسيّر علاقة الولي بالأمير؟

الولي والأمير أو الآخر الأبعد :

رغم أن الخطاب المنقبي لايهتم مبدئيًا بالمجد الزائل للسلطة السياسية لكن وبصفة مفارقة يجوه هذا المبدأ ذاته إلى دائرة الضعف، لأن نقي الظاهرة يعني حضورها سلبيًا والسلطة السياسية حاضرة بجلالة في النص المنقبي ولكن حضورها إجرائي أي لخدمة النص المنقبي في عملية بنائه لشريعة السلطة الولائية. ولذلك فإن مقاربتنا لهذه المسألة تختلط عن مقاربة محققي نور الأرامش التي حاولت قراءة علاقة الزاوية بالسلطة السياسية على ضوء السياق التاريخي العام للبلاد التونسية وللتعرض للهوسه في بصفة أعم (1573 - 1622 م) ولئن كنا لا نستبعد شروح بعض التروحي بوزان الواقعة التاريخية باعتبار أن الزاوية مؤسسة اجتماعية لا تنفي رمزيتها تاريخيتها. ولكن النص المنقبي كخطاب لايعتمد بالضرورة الواقعة التاريخية في ادق تفاصيلها بل يقرأ الواقعة عبر المرايا المحدبة للخطاب المنقبي، فالشخصيات التاريخية المذكورة في نور الأرامش مثل عثمان داي و يوسف داي و رمضان باي و القايد مراد و غيرهم هي بالأساس شخصيات منقبية و تمارح تخبيلية تخضع لبنية النص المنقبي و آلياته و غاياته

من هذا المنطلق يصبح حضور رموز السلطة السياسية في النص المنقبي - بوصفها نماذج أصلية لايطو منها أي مصنف منقبي في بلاد المغرب بالخصوص (40) و حتى في المجال الأوربي المسيحي (41) - أمرًا ملازمًا للأدب المنقبي الذي يجعل من مقارمة الولي أو القديس لـ "فساد" الأمير و "حبة" موضوعًا أساسيًا من موضوعاته و شرطًا رئيسيًا لتبلور صورة الولي الناصعة في مواجهة شبح الأمير الفاتم.

ومن ناحية أخرى وباعتبار السلطة السياسية هي زمنية بالأساس، وبما أن النص المنقبي لا يحفل كثيرًا بالزمان قدر احتفائه بالمكان وبالزمان المغلق والمقدس (42) فإننا نجد رموز السلطة السياسية "الزائلة" في نور الأرامش يكونون ثم يزولون بموتهم أو بقشلهم أو بأحاثهم في الولي أو بريحليهم (43) بينما

أن شيخنا صاحب حال فلا يجوز أن نقدوا به في كل أقواله و أفعاله وأحواله (31) ويختزل القشاش هذه العزلة الشائكة للولي ضمن مريدية قائلًا: أنا مسكين و غريب، (أو كذلك)؛ يا فقراء، الله الله في لائي غريب بينكم (32). وهكذا لا يمكن للولي أن يحافظ على رصيده الولائي دون التحكم في هذا التوازن الصعب بين دوره كقطب رمزي للجماة الطرفية، وبور الانسجام والتطابق والسكينة لأعضائها و يمنحهم المعنى المنشود ومتطلبات مهمته التي تعلي عليه المقارفة و التفرّد و الثوتر و النزوع نحو التعالي.

ولهذا السبب أيضا تخضع علاقة الولي بالفقيه إلى الإردواجية نفسها لكن مع تعميق أكبر للتمايز والتباعد.

الولي والفقيه أو الآخر البعيد :

لقد كان الفقيه في التقليد المنقبي المناس الأساسي للولي في مجال المقدس الذي فهو الذي يشكك في صدق ولايته وهو الذي - محسبًا - يرأب ملامعة أفعاله و أقواله للنص وللنسبة (33) ولذلك كان النص المنقبي لا يقيّس على تعليله لعنايته على المعتقدين والمشتكين من رجال الشريعة أو علماء الظاهر مثلما حدث للفقيه المرساتي إمام الزيتونة الذي لم يخل خفقه جراء اتهامه للقشاش بالجنح مؤكدا أنه "يريد أن يعمل تونس كلها في بطنه" (34). وقد يكون العنف المنقبي المسلط على هذا الفقيه مرتبطًا أساسًا بطبيعة التهمة الموجهة إلى القشاش والمتمثلة في الجشع الديني المتناقض جوهرها مع رسالة الولي لأن القشاش كان عادة يتعاضد الدخول في مواجهة مباشرة مع فقهاء تونس بل كان يعمد أحيانًا إلى تويرير انحرافاته الصوعية وإكسابها ليو ساسيًا والتبرؤ من تصرفات بعض أتباعه متخفيًا وراء ذريعة التأويل السيئ أو الظاهري لباطن أفعاله وأقواله (35). ولذلك لم يختلط صاحب نور الأرامش عن تخصيص فصل من مؤلفه إلى هذا الموضوع وسمه كالتالي: "فيما يخلق في أهل العلم و ما يبجلهم به (36) كما أسبق عليهم القشاش دعاءه الأخير: الله الله في أهل العلم واستورا وجهي معهم كثير..." (37) وكان كثير الإحتفاء برموز السلطة الفقهية سواء من تونس أو من خارجها مثل أبي يحيى الرضاح إمام جامع الزيتونة وسيف الدين العظمي القروي والمعتي جمال الدين إمام القيروان ومحمد المقرئ مفتي المغرب الأقصى وأحمد الأجرى قاضي قضاة وغيرهم (38) وتختلط أحيانًا الوظائف الفقهية بالمهمة الولائية فالقشاش حسب

يستمر الولي في ممارسة لعبة التخفي والتجلي مؤبدا لحظة التورث الروحي والشوق الصوفي (44) وذلك بتجليه لفقرائه في رؤاهم الليلية (45).

ولكن إذا كان الأمير هو الآخر الأبعد للولي فهو ليس بنقيضه، لأنهما يشتركان في الإقامة بدار الإسلام ولكن إقامة الأمير في هذا المجال الرمزي المقدس تمر عبر مؤسسة الرياسة الدنيوية المعتبرة للتمالي.

إن الوهان الرئيسي للصراع الاجتماعي والوهمي بين مختلف هذه القوى وبالخصوص بين الولي والأمير يتمثل في السلطان بالمعنى الشامل للكلمة فالقشاش لا يعترف إلا بسلطان الولاية أما ماعدا ذلك فلا يرقى إلى هذه المرتبة أحد ويستوي في ذلك الرئيس القبلي المنتفخ مثل عبد الصمد الشابي (1551-1616م) الذي لم يعترف له القشاش في مواسلاته إلا بلقب "شمس العرب" حارما إياه من اللقب القبلي "سلطان" (46) - وبالرؤساء

الهوامش :

- (1) (الناشر: منشور)، الإنشاء الصوفي والتاريخ من خلال أساطير، ط. ثانية، و: سبيغاس، من نهاية القرن 19 إلى نهاية القرن 19 م، تونس، معهد الآداب العربية IBLA، 1997، عدد 180.
- (2) ابن أبي أحمدة القفصبي (المنتصر بن المرابط)، نور الأرماس في مناقب القشاش دراسة وتحقيق لطفي عيسى وحسين بوجرة، تونس، المكتبة العتيقة، 1998، ص 585.
- (3) العروبي (عبد العزيز)، حكايات، تونس، الدار التونسية للنشر، 1989، 4 أجزاء، ج 1، ص 443.
- (4) راجع في هذا الصدد وعلى سبيل المثال: Bourdieu (P) Raisons pratiques, Paris, Seuil, 1994 P 13-53.
- (5) ابن أبي لحية (المنتصر بن المرابط)، نور الأرماس... ذكر أعلاه، ص 165.
- (6) المصدر ذاته، ص 440.
- (7) المصدر ذاته، ص 248.
- (8) المصدر ذاته، ص 247.
- (9) المصدر ذاته، ص 439.
- (10) المصدر ذاته، ص 154-151 - ص 516.
- (11) المصدر ذاته، ص 416.
- (12) الأديف الوطني التونسي، السلسلة التاريخية، صندوق 179، ملف 983، ورقة 146.
- (13) ابن أبي الصبيان (أحمد)، زخارف أهل الرمان بأخبار ملوك تونس و عهد الأمان، تونس، الدار التونسية للنشر، 1989، ج 5، ص 204.
- (14) العروبي (عبد العزيز)، حكايات، ذكر أعلاه، ج 1، ص 443.
- (15) راجع بطور من مفهوم المخيال الاجتماعي المرابط، ص 156.

Encyclopédie philosophique universelle, Les notions, Dict 1, Paris, 1990, p. 1232 - 1235

Ricoeur (Paul), L'idéologie et l'utopie. Deux expressions de l'imaginaire social, du texte à l'action, Paris, Seuil, 1986

Vovelle (Michel), Idéologies et mentalités, Paris, La découverte, 1985

(أحمد بن محمد بن الدين)، التخييل والتواصل، مقارقات العرب والغرب، بيروت، دار المنتخب العربي، 1993

(16) ابن أبي لحية (المنتصر بن المرابط)، نور الأرماس، ذكر أعلاه، ص 143-144.

(17) المصدر ذاته، ص 218.

(18) المصدر ذاته، ص 50.

المخزنين إذ أنه كما ورد في نور الأرماس
رياسة الرجال بغير علم به تقوى الله هي الخماسة
وكل رياسة من غير علم أدل من الجلوس على الكتاسة
وأشرف منزل وأعز وأعلى منزل ترك الرياسة (47)

فالاختيار الطريقي هنا في غاية الوضوح وهو ترك الرياسة
لأن الولي في الحقيقة الغائبة عن أهل الرياسة هو :

سلطان تونس بعلامه جنبده لامه
بايع ويمشي قداه يا محمد (48)
ومالتالي فإن تخليه عن الرياسة ليس من منطلق الضعف أو
الوفاق أو تقاسم الأدوار، ولكن لأن الرئاسة الحقيقية عند أهل
الطرق هي: سيادة الروحية والسلطان الرمزي المتصل
بالسرمدى والمطلق

(19) راجع في هذا الصدد وعلى سبيل المثال :

Girard (René), La violence et le sacré, Paris, Grasset, 1972, p. 63 - 101.

Eliade (Mircea), Le sacré et le profane, Paris, Gallimard, 1965, p.60 - 98.

الربيعو (تركي علي), الإسلام وملحمة الحلق والأسطورة، بيروت - الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1992.

Touati (Houari), Approche sémiologique et historique d'un document hagiographique algérien, *Annales ESC*, septembre-

octobre 1989, n°5, p.1212. (21) المرجع ذاته، ص.1214.

Haesler (Aldo), La preuve par le don, *Revue Mauss*, Paris, 1993, pp.174 - 192 (22)

(23) ابن أبي لمية (المتنصر) نور الأرماش - ذكر أعلاه، ص. 462-463

(24) المصدر ذاته، ص.513.

Durant (Gilbert), Les structures anthropologiques de l'imaginaire, C. Etudes Sup, Bordas POUJERS, 1969, p.337 (25)

(26) ابن أبي لمية الفطحي (المتنصر...) نور الأرماش... ذكر أعلاه، ص. 467 - 462.

(27) المصدر ذاته، ص.457.

(28) المصدر ذاته، ص.463.

(29) المصدر ذاته، ص.453.

(30) المصدر ذاته، ص.440.

(31) المصدر ذاته، ص.254.

(32) المصدر ذاته، ص.466 و ص.508. يحاول صاحب نور الأرماش تأويل خطاب الغربة للقشاش كإلآتي " هو ليس بغريب في الوطن، ولا في لغة الرجال والمعرفة

بل غريب في زمانه لأنه ليس له مثال ولا من يصاحبه في زمانه في العلم والولاية والمعرفة " (المصدر ذاته ص.508)

Touati H. Approche op.cit., pp 1219-1220 (33)

(34) ابن أبي لمية الفطحي (المتنصر) - ذكر أعلاه، ص. 449.

(35) المصدر ذاته، ص.440.

(36) المصدر ذاته، ص.476-468.

(37) المصدر ذاته، ص.473.

(38) المصدر ذاته، ص.474-468.

(39) المصدر ذاته، ص.508.

(40) Touati (H.), Approche...op.cit., pp 1224-1225.

(41) Bergamasco (Lucia), Hagiographie et sainteté: en Angleterre aux XVI - XVIII siècles,

Annales ESC, juillet- août 1993, n°4, pp.1057 - 1058.

De ceruso (M), *Hagiographie*, Ency. Univ., 1980, vol.8, p.208.

(42) المرجع ذاته، ص.209.

(43) عثمان داي حسب المصنف المتلقي يموت إثر سقوطه من فرسه لأنه تعكم على جمل القشاش (ص.424 - 425) و رمضان داي يموت بـ "أكلة" ببركة الوليين

بوهلال السدادي والقشاش لأنه اعتدى على أهل سدادة ظلمًا (ص.450 - 451) و يوسف داي يرفض تسليم مساجد للباشا احتوا برأوية القشاش قائلا "نحن عندما

راوية واحدة و شيخ واحد بتونس" (ص.426 - 427) والقشاش يأمروا قوادهم بالمشاركة في تشييع جنازة أحد الباشوات (ص.478)

(44) ابن أبي لمية الفطحي (المتنصر) - ذكر أعلاه، ص.493.

(45) المصدر ذاته، ص.390-3.

(46) المصدر ذاته، ص.414.

(47) المصدر ذاته، ص.473.

(48) المصدر ذاته، ص.501.

أبو الحسن الشاذلي وشبكة التصوف

لطفي عيسى*

بالكشف عن الكيفية التي يأخذها من خلالها مختلف الفعلة الاجتماعية وداخل إطار جغرافي يسمح بالمعايرة ممارسة أدوارهم والتعبير عن تصوراتهم المترواحة بين الاتفاق والافتراق، وكذلك مدى توفيقهم أو إحقاقهم في قبول مبدأ التعايش مع بعضهم البعض أو رفضه غير أن مباحثه البحث في صيغة العلاقات التي ربطت بين هذه الأطراف الثلاثة تحتاج قبل ذلك إلى تمييز وحاجة المثال أو النموذج المعاني الذي احترب التعويل عليه والموسوم وفقا لعمولان هذه المداخلة بشبكة التصوف الشاذلي. مما المقصود بمصطلح الشبكة تحديدًا؟ وما هي طبيعة الألفية التاريخية التي عاينت انبثاق الرواية، وهي المؤسسة المحورية التي أطرت التصوف الفرداني وحظته؟ ثم كيف تعاملت مختلف الأطراف الفاعلة داخل هذه المشهد التاريخي الخصوصي مع هذه المؤسسة لخدمة إعادة حتى موفى القرن الثالث عشر؟ بحث أن تشير في مفتتح هذا العرض أن صرح مسألة الشبكة كنتاج للاكتمال التنظيمي للظاهرة الصوفية في علاقتها بكل من السلطين السياسية، التي مثلها المخزن الحفصي والدبسية التي مثلها فقهاء المذهب المالكي يحتاج إلى تجاوز التركيز على حضور عنصر التصادم بين مختلف الأطراف المتنافسة مثلما توجي بذلك قراءة من الدرجة الأولى لمختلف أجناس الأدبيات المصيرية التي تنوّر عليها، بل بحسن البحث عنها في توفيق تلك الأطراف أو إخفاقها في إعادة توزيع الأدوار بينها بطريقة تكفل لكل طرف إمكانية الاستفادة من حضور منافسيه بل وإشباعهم بضرورة التعويل على خدماته في دعم مواقفه وإثبات دوائهم كأطراف فاعلة وأساسية في الحفاظ على حدٍ معقول من التوازن.

لكن ما المقصود "بأنموذج التحليل الشبكي"؟ وهل يستقيم نقله عن مجاله الأصلي أي السوسيولوجيا القياسية، واعتماده في شرح ظواهر تاريخية اجتماعية غير قابلة للمعايرة نظرًا لتعدد إنجاز الجوانب التجريبية التي لا تسمح بإتمامها في البحوث الاجتماعية إلا التحقيقات الميدانية المباشرة؟

ينطلق العارمون بهذا الأنموذج في التحليل من أمثال ج. سيمكال (G. Simmel)، في بداية هذا القرن أو أ. ديجان (A. Degenne)، بالنسبة لأواحد (1) من فرضية انتماء الأفراد داخل المجتمعات المعاصرة إلى شبكات تعكس طبيعة العلاقات الرابطة بين مجمل فئاته. لذلك فإن نقطة انطلاق أي تحقيق ميداني يتعين أن تركز على رصد مجالات التماسك بين الأفراد أو المجموعات وتحليل كيفية اشتغالها، خاصة وأننا لا نملك أي وسيلة للإلمام بما يميز الذات المفردة خارج إطار شبكة العلاقات التي تربط تلك الذات بالآخرين.


إن المقصود بعنوان هذه المداخلة تحديدًا هو موقع التصوف الشاذلي داخل شبكة العلاقات الاجتماعية طوال القرن الثالث عشر، أي أن الهاجس الذي يقودها هو توضيح طبيعة العلاقات التي ربطت مؤسستها وجميع الأطراف التي انتسبت إلى طريقته الصوفية داخل المجال الإفريقي وطوال القرن الثالث عشر ببداية الأطراف الاجتماعية المنافسة لها تلك التي مثلها وفقًا لما أشاعته المروية المناقبة كل من الأمير والفقيه، فقد شكّل هذا الثالوث على ما نقلته لنا مختلف المصادر التي نتوفّر عليها حول تاريخ بلاد المغرب خلال القرن السابع الهجري/الثالث عشر ميلادي نموذجًا مستوفى الشروط يسمح

مذنباً بمعطيات متنوعة تخصّ إمدادات تلك التجربة ورواهاها. وبالفعل فإن ما نملكه حول تجربة التصوّف الشاذلي داخل المجال الإفريقي يتخطى بوضوح مستوى التركيز على مآثر الولي لبخوض في مسائل متنوعة وأغراض شتى لا تمهنا الثقافة الظاهرية لخطابها وخواء وطاهاها شكلاً ومضموناً، بقدر ما يعيننا تأشيرها على المفهوم الجديد للتصوّف الذي كرسه واقع التجربة الشاذلية، والكيفية التي توصلت من خلالها إلى إعادة تركيب إحدائيات الفضاء الذي انبثقت ثم ترعرعت داخله فقد كشفت لنا عملية مكافحة مجمل الروايات الواردة داخل هذا المكن من حضور نوع من التلازم بين الاحتفاء بالفضاء الذي ملته مدينة تونس والاحتفاء بسير أعلام التصوّف والرموز المنتسبة إليه تلك التي ينتمي غالبيتها إلى اللفظ الشاذلي في التصوّف. فإجمالاً مواقع مثل المقام والمغارة الشاذلية والخلوة الممرورية وجامع الصصفاة والمرتفعات الواقعة بالشرقات الجنوبية الغربية والروشنين البقناتية والفتاتية والسلمانية وحي التوفيق ومسلى العديدين ومقرعة السلسلة وجبل المنارة ومرسى عيدين وروادس وجبل زغوان وبحيرة أشكل... وكلها مواقع استكت كارتون ما يكون بالمجال الواسع للدينية، هو لتصوير "خطتها ورايتها" (4) من التحولات التي جرت داخل تلك الحاضرة الخائشة وذلك تحت تأثير التوافق المسجل بين الشافعيّين الدائري والمقدس. ذلك التعبير الذي يتجاوز الواقع الضيق للسيرة الشفصية للشاذلي تلك التي تركّز على مصعوبة بل واستحالة التواصل أحياناً بين هذين الطرفين، في حين تعكس المدونة في مجملها واقعاً مغايراً تبدو العلاقات ضمنه أكثر انسجاماً وتوافقاً. مما يثبت وعلى طريقة هذه النصوص الخاصة وجود مسار مضمّن قطعته تجربة التصوّف بإفريقية وكان له أعمق التأثير على مستقبل العلاقات بين ممثلي مؤسستي المخزن والزواوية يعصر الكشف عنه كلما قنع الباحث بالألق المصدور والمعاد الضيق الذي تدل جميع المؤشرات أن مصنف مناقب الشاذلي قد تعمّد وعلى غرار غيره من المحرّرين في هذا الجنس الأدبي أن يجسّس داخله. وحتى نذكر أهمية هذا المسار الذي شكل على ما يبدو القاعدة في التعامل بين مختلف العناصر المكونة داخل المشهد الاجتماعي بإفريقية ثم بلاد المغرب عامة طوال المرحلتين الوسيطة والحديثة، يبدو من الوجهة الوقوف عند خصوصيات كل عنصر على حدة وتوضيح الديناميكية التي عاينت علاقاته بغيره ومدى تأثيره وتأثره أيضاً بتصوّفات أو اختيارات تلك الأطراف. فإننا ما معدنا إلا رصد الأبطال المصوريين داخل مؤلف "كرة الأسرار..." لاين الصباغ وبلورة فكرته المركزية فإن ما سنعتز عليه لا يمكن أن يتجاوز عامة وجهة نظر المؤلف حول طبيعة العلاقات بين الأمير والفقير والمرباط. وهو تمثّل رواشي يحاول إقناعنا بأن سعابة الفقيه بالمرباط لدى الأمير هي التي دفعت بهذا الأخير إلى اتخاذ

وقد فتح القول بحضور ترابيط بين تصوّفات الأفراد أمام الدارسين تقليداً "تفاعلياً" في البحث يعتبر أن "القد لم يمثل مطلقاً موضوعاً للمعرفة الاجتماعية إلا من خلال إدراجها ضمن واقع يتجاوز ذاته المفردة، لذلك فإن وجود المجتمع يعني على الدوام أن الأفراد تربط بينهم تأثيرات وإكراهات يعيشونها ويشعرون بها بشكل متبادل..." (2) وعموماً فإن الأمر الذي يحمل دلالة أساسية في مسألتنا هو هذا النوع من التحالف الاجتماعي لا يعمل في اتساع الشبكة بتزايد عدد المنتمين إليها، بل في توفر إمكانيات موضوعية لحصول تشعبات ينجم عنها تواصل للنسج الشبكية في ما بينها. لذلك فإن ما يتعيّن أن لا يغفل عنه الباحث من منظور أصحاب هذا المقرب السوسولوجي هو رصد الموالفات أو التوليفات الناجمة عن تفاعل تلك العلاقات، لأن التركيز على هذه الزاوية تحديداً يساعد على كشف كيفية تأثير شكل النسج الشبكي على مصالح الفعلة الاجتماعيةين وهم الوجهة التي تتخفها تصرفاتهم وتبدي العديد من الاختصاصات على إيماناً اهتماماً متزايداً بهذا النموذج التحليلي، عاملة على تطويره منهجياً قصد الاستفادة منه ضمن أبحاثها. فلم الجغرافيا استفاد منه في دراسة أنظمة النقل والمواصلات، أما علوم الطبيعة فقد حاولت أن تستعين به في توصيف أهمية التورار بين مختلف أعضاها المكونة للنسق الإيكولوجي. في حين ارتكزت عليه النظرية الاقتصادية الحديثة لفهم أشكال التبادل والآليات المتكسكة في السوق. ونجد نفس العناية بنموذج التحليل الشبكي لدى الباحثين في اختصاصات تبدو بعيدة عن مدار العلوم الإنسانية والاجتماعية مثل الإعلامية تلك التي تحاول حاصراً الاستفادة من كيفية اشتغال الشبكات العصبية بهدف تطوير تقنيات الاتصال الحديثة وهكذا فإن النجاح الذي جتته مجمل هذه الاختصاصات العلمية في نقل هذا النموذج وتطبيقه خدمة لأهدافها، يدعو المورخ إلى التفكير جدّياً في إمكانيات الاستفادة من تجاربها حتى وإن لم يكن بمقدور الأبحاث التاريخية ادعاء أي تمسك تجريبيّ مثلاً هو حال بقية الاختصاصات التي كُنا بصدها أعلاه غير أن مثل هذا العائق الموضوعي لا ينبغي أن يقود المورخ إلى التخلي عن فكرة استغلال الجوانب الشبكية التي يبنى عليها ذلك النموذج التحليلي والتي بوسعها أن تقدم لنا طريقة منهجية مستحددة في استغلال المكنون المصعوبة التاريخية وتمحيصها وحتى نبرهن على سلامة مثل هذا الادعاء يمكن لنا مباشرة المعالجة من خلال استنطاق المصادر المتصلة بتجربة التصوّف الشاذلي داخل المجال الإفريقي طوال القرن الثالث عشر. أن ما شد انتباهنا بعد الإطلاع على هذا المكن (3) هو تضليله للتقيد المتعارف الذي يقتصر على الاحتفاء بشخص الولي من خلال إفراده بتصنيف مناقبه خاص، والالتزام بمنزعه جديد يعدد إلى

مشائخ الموحدين ورؤساء الفصائل القبلية العربية المتحالفة معهم تلك التي تقاسمت جميعا منافع الوصول إلى السلطة)، لا يمكن افتراض حضور واقع مشابه له فيما يتعلق بالمواقع التي احتلها غير هؤلاء من الفصائل المتحالفين مع الموحدين سواء كانوا من الفقهاء أو من المرابطين.

فما هي مكانة الفقيه داخل منظومة الحكم الحفصي ؟ وما هي الأسس التي بدأ هذا الأخير متمسكا بها كي يضمن لنفسه موقعا أفضل من ذلك الذي احتله منافسوه من أبواب الصلاح والمرابطة ؟

تبدو وضعية الفقيه داخل المنظومة الحفصية الناشئة عسيرة التحديد وذلك نظرا لتكتم المصادر التي يمكن الاعتماد بها فيما يخص هذه المسألة من الخوض في جلية مواقف معطي الوسط العالم من دعوى تبني أمراء السلالة الجديدة لتوجهات غير متجانسة مع الخط المذهبي المالكي السائد. فهل يمكن أن نؤيّد ذلك إلى حضور شائش مكتوم بين أعلام ذلك الخط تحديدا وبني شيوخ المذهب الظاهري من الأندلسيين الذين تمتعوا بحظوة وتبجيل كبيرين لدى الأمراء الحفصيين الأوائل ؟ هذه الفرضية على صعوبة الإقرار بوجاهتها التاريخية تبدو مع ذلك قابلة للتجريح، فقد بينت الأبحاث أهمية الدور الذي عاد لأعلام الأسس ولجبهة جالوتهم الوافدة على بلاد إفريقية في مؤازرة الحكم الحفصيين الأوائل والشد على أيديهم. (7) غير أن نفس تلك الأبحاث تبدي كثيرا من مفكك الاعتزاز من تلك الانسجام فيما يمكن للمصادر أن توقعنا فيه وخاصة فيما يتصل بالاهداف الرسمية المعلنة من تأسيس المدارس والمتمثلة بصدق زعم تلك المصادر طبعا في نشر المذهب الموحدي فكرا وممارسة والتصدي لمذهب مالك ! وهو تأويل لا يمكن أن يستقيم تماما لعلنا أن نفس تلك المؤسسات قد استقبلت منذ انطلاقها عددا لا يستهان به من كبار أعلام المالكية بإفريقية من أمثال ابن البراء (ت 677 هـ/ 1278 م) وابن زيتون (ت 691 هـ/ 1291 م). كما أنه ليس لدينا ما يثبت حضور صراع مذهبي أو منافسات جدلية بين المعتنقين للمذهب الموحدي ومؤيديهم من الظاهريين من ناحية وعلماء السنة المالكية من جانب آخر. لذلك تبدو لنا الفرضيات القائلة بانطلاق عملية تنقية الفكر الموحدي من مبادئ المغالية منذ انبثاق الحفزن الحفصي أكثر واقعية من كل إصرار على رصد الأخبار الدالة على عكس ذلك. ومما يدعم هذا الزعم إلحاق سجلات الأخبار وطبقات علماء المالكية بإفريقية للأمير أبي زكرياء الحفصي بصفتهم أعلام المذهب. وهو إلحاق ذو دلالة بليغة يعكس جو الثقة الذي توصل هؤلاء إلى إرسائه في علاقتهم بأرباب هذا المعزّن الناشئ. (8)

وهكذا يتبين لنا أن موقف العلماء من أمراء السلالة الجديدة قد اتسم بمنعزعة التوفيق بين البيّن وبواقعيته التامة. إذ لم ير عليهم أي حرج في الاعتراف بشرعية السلطة الحاكمة حتى عند

قرار إجلائه عن مدينة تونس، تلك التي غادرها بعد أن توصل إلى غرس تيار صوفي جديد داخلها ضمن له الاستعداد والتمسك أصحابه الأربعة. هذه القراءة على سطحيته وضعف أعمقها التاريخية الدقيقة تتفرّع عليها، تلك وفقت العديد من الدراسات عند نواضعها (5) لا تجانب مع ذلك الواقع التاريخي تماما. إذ تحفظ لنا بالنتيجة المترتبة عن التقاء مصالح كل من الأمير والفقيه حول ضرورة مراقبة توجهات التيار الصوفي الشاذلي ودفعه إلى الانسجام مع توجهاتها وذلك خلال العشرية الأخيرة من النصف الأول للقرن الثالث عشر. مشددة على مقاومة الشاذلي لذلك المسار واضطرابه تحت وطأة الضغوط المسلسلة عليه إلى الانسحاب وترك إفريقية نهائيا بعد عودة قصيرة لم تستغرق أكثر من سنة واحدة. غير أن بناء هذه القراءة على أساس وضع الولي أو المرابط ضمن مدار علوي لا تشك في بلاغته من وجهة النظر الأخلاقية والدينية (أي موقع الصالح الذي يسعى إلى مقاومة حكم الجور ويطالنتهم من علماء السوء) هو الذي يحجب عنا تماما ملايسات تلك المغالطة وموقع بقية الأطراف داخلها. هذا بالإضافة إلى التحوّلات التي عاينتها لاحقا تلك التي تكشف عن انقلاب كامل بديور وكان مصنف "الدرّة" لم يكتوّر بأبعيته نظرا لأن أهدافه بالقومية الصرفة كانت تتعارض مطلقا مع مثل ذلك للفسار الذي اقترن بانفراج العلاقات بين جميع أطراف هذه المعادلة.

بدايات هذا المسار تحيلنا على انهيار الحكم الموحدي بإفريقية وتركيز معزّن جديد يدّين الولاء إلى عائلة المشائخ الحفصيين وذلك بعد صراع مرير بين الولاة المامونيين (نسبة لعبد المؤمن بن علي الكومي) والمشائخ الهنتاتيين بإفريقية. فقد نتج هذا المعزّن بالأساس من النجاح الذي حققه هؤلاء تصديدا في القضاء على انتفاضة الولاة الماموريين من بني غانية وذلك التحام القبائل العربية المحاربة بهم من خلال توصلهم إلى استتلاف الفصائل السلمية (علاق والكعوب ومرداس) والاعتماد عليها في إجلاء أعراق الداودة الهنتاتيين باتجاه ولحات الجنوب الغربي دون الاضطرار إلى منحها إسطاعات ترابية تعرض مصالح الدولة الناشئة وأمنها إلى الخطر. هذه المعادلة المرتكزة على تصفية المعضلة القبلية ولو إلى حين، والتي كان مؤسس البيت الحفصيّ أبي زكرياء (1228-1249) سبقا في توفير شروط إنجاحها هي التي ينبغي الاحتفاظ بها كلما اردنا الوفاء عند خصوصيات المعزّن الحفصيّ الذي أرساه الولاة الهنتاتيون بإفريقية. وهي معادلة يمكن رسدها بيسر عند التعرّض للملايسات قيام بقية المعزّنات الناجمة عن انهيار الخلافة الموحدية والتي كرّست واقع التجزؤ الثلاثي على الفصائل المغاربية. (6) لذلك فإن حضور تلامذ كامل بين ظهور الحفصيين بإفريقية وبين اتساع حظوة أبرز الأطراف التي استفادت من الحطة التي اتبعوها في تصريف أمور الحكم (أي

فقد عرفت نهاية عشرينات القرن الثالث عشر وفود أبي الحسن الشاذلي على إفريقية قادما من جبل العلّام بتمّال المغرب الأقصى موطن شيخه وقوته عبد السلام بن مشيش (ت 625هـ / 1228م). هذا الذي اكتشف الموضع المتأخر سيرته وخاصة فيما يتصل بأرائه الصوفية وأسباب اعتياله داخل معتكفه من جبل النائر أبي الطواجن ؟!

الإختصار والتلويح بعد، فلنأخذ لا نبرتها حتى ذلك الظرف من المغفلة والتخلف. فبعد شاعت عن الشاذلي دعوى الإنتساب إلى ابن البيت والقول بالمعرفة الكشيفية والتضلع في علوم البدء والتبليغ والأوامر والحروف وهي علوم لدنية يكتسبها السالك بالتمسك دون الصدق وتسلط أنوارها عليه محوكة إياه إلى "مرآة تنعكس على سطوحها جميع معارف النبوة" (13). ويبدو أن هذه الإدعاءات تحديدا هي التي دفعت بخصومه من العلماء إلى الوشاية به لدى الأمير المفسسي والإلحاح على إمتحانه علنا فقد أنبت اتهاماتهم له وللتيار الذي كان ينشطه على مسألة الجدارة بالخلافة (في مذهبها الصوفي) استنادا على نسبة الفاطمي، وهي دعوى لم ينفها الولي على نفسه. لذلك اعتبر مترجموه أن نبه رأسا هو الذي زاد في عدد جسده وخاصة من أمثال سالم التباسي (ت 642 هـ / 1245م) (14) أو علي الحطاب (641 هـ / 1473م) (15) الذين لم يرضهم أن يعبد البعض إلى تمزيق عرض شيخهم وإثارة السفهاء ضده، فدافعوا عنه بكل صلابة أيام مهنه بتونس وأصابهم من ذلك بأس أصحاب السلطة والمتفكرين من العلماء الذي أفتوا فيه بالرجم (16) هذه الشهادات الحية التي نقلتها لنا المرويات المتناقبة لأصحاب الشاذلي حول بعض ملايسات الطور الإفريقي من تجرّبت، ذلك الطور الذي انتهى به إلى تضليل الرحيل والاستقرار بالمشرق تثبت أن ما أثار حفيظة كل من الفقيه والأمير لم يكن يتصل بالبنية بشكهم في سلامة طوية المزاب (هذا الذي أوكلت مهمة إقناعه بضرورة مغادرة البلاد بشقيق أبي زكرياء ونائبه على بجاية ابن الحماني) بل في إدراكهم

تأولها في تطبيق مبدأ الشورى في حق الخاصة من العلماء. مستندين في ذلك على ضرورة تعايش الدخول في الغوصي مع التهيّب التام من الوقوع في فخ دعم "الحزبية" مهما كانت وجهة الأسباب الدافعة إلى ذلك. (9) والمهم أن هذه المواقف المبدئية من الحكام الحفصيين هي التي مثلت القواسم المشتركة بين جميع المنتسبين لصعب العلماء وذلك بصرف النظر طبعاً عن الموضوعية والحساسيات الفكرية والمذهبية والمصلحية التي كانت تفرق لزما بينهم. لذلك لم نعاين على تصرّفات مؤسس الدولة الحفصية أبي زكرياء أي نوازع إقصائية تجاه أرباب العلم من شأنها أن تعلي حصة شق على حساب الآخر. والأمر الذي مكن أعلام السنة من الحفاظ على

صيتهم بل وبوا العديد منهم لاحتلال مكانة مرموقة سمحت لهم ومنذ بدايات الدولة "بالجمع بين رئاسة العلم ورئاسة القربى مع السلطان". (10) فهل صدق الحديث عن تسلسل المسار في حق أرباب المراقبة والصلاح؟ أم أن علاقات هؤلاء مكن من الأثير والتفكي قد خضعت لظروف مغايرة وانتقلت وفقا لقواعد مختلفة ؟

إن ما ينبغي الحرص على تسجيله ضمن هذا الإطار هو حضور مرحلتين متنافوتين، اتسمت الأولى بالبرية والاحتراز وانتهت إلى تكريس نوع من الجفوة بين شيوخ التصوف الشاذلي وممثلي السلطين العلمية والسياسية. بينما عاينت المرحلة اللاحقة انطراجا حقيقيا نجم وبالأساس عن إرساء قواعد مضبوطة تنظم العلاقات بين مجمل هذه الأطراف.

فقد عرفت نهاية عشرينات القرن الثالث عشر وفود أبي الحسن الشاذلي على إفريقية قادما من جبل العلّام بتمّال المغرب الأقصى موطن شيخه وقوته عبد السلام بن مشيش (ت 625هـ / 1228م). هذا الذي اكتشف الغفوض المتأخر سيرته وخاصة فيما يتصل بأرائه الصوفية وأسباب اعتياله داخل معتكفه من قبل النائر أبي الطواجن ؟! وما إن حل بتونس حتى تلقاه شيخ آخر لا تقل سيرته إلغازا على وصفه المغربي وهو أبي سعيد الباجي (ت 628 هـ / 1231م) (12) أوكل له وبسرعة غريبة الإشراف على حلقة الشاذلية التي امتدت حتى أواسط أربعينات القرن الثالث عشر ليس لدينا معطيات ضافية تخص سيرة الولي ومجمل التطوّرات التي عاينتها عدا نجاحه في تكوين شبكة للصحبة يبدو أن لإشرافه على حلقة الذكر دور أكيد في تركيزها. أما حول أفكاره الصوفية التي كانت بصدد

التي يهتدى بها على مثل هذا التوجه الجديد التجربة الصوفية الأنموذج التي خاضها أبو محمد عبد الله بن محمد المرحاني (19) هذا الذي تبين التقاطع المميزة لسيرته أنه قد لعب دورا محوريا في حصول انقلاب واضح في علاقة خاصة الفقهاء وكبار أئوان المخزن الحفصي برموز المراقبة وشيوخ الصلاح وهو انقلاب لا يمكن أن نعزو أسبابها إلى الظرفية الصعبة التي عاشتها بلاد إفريقية في أواخر القرن الثالث عشر فحسب، بل يبدو أن له اتصالا أوثق بالتحولات البيئية التي عاينتها تصرفات جميع الأعراف الفاعلة على الخريطة الاجتماعية إزاء بعضها البعض. فقد تدعم عنصر التقارب بين أصحاب السلطة وشيوخ الصلاح، بعد أن ثبت بما لا يدع مجالا للشك تعقّب الصلحاء عن طلب "حطام الدنيا" من خلال ابواء الزاوية المرحانية لابن الواثق الأمير أبي عسودة، لذلك أطلع خاصة الفقهاء عن التشكيك في سلامة طوية الصلحاء و"تزييق أعراسهم" على حد تعبير منقلب الشاذلي. وهكذا يتراءى لنا أن رحيل الشاذلي عن إفريقية لم ينجم عنه أي انسحاب لفكره الصوفي، فقد خلّف هذا الأخير تيارا نشيطا لم يتوان أربابه على الاختلاط بالعامّة وبأسواقهم وقبوتهم وتأسيسها. غير أن إلتزامهم بذلك المهام قد توفّر في إطار التقيّد الكليّ من مغبة السقوط مجدداً في اللغز الذي نجح فقهاء المالكية في نكسه لهم أيام المواجهة المكشوفة بينهما لذلك تعاضدوا برموز الصلاح استعداداً تلك الأوساط وعملوا جامعين على توثيق صلاتهم بها من خلال التوسّط لأعلامها لدى السلطان والظهور بمظهر المتّوّب من تشبّدها المذهبي لدى عامة المعتقدين (20) وهي خطة ناجحة تحوّل الفكر الشاذلي بفصلها إلى أداة تحرر من جبروت قهط الطامر ذلك الذي عمّق أربابه شعور عامة المؤمنين بالقصور عن الحصول على موضة الله، في حين فتح التصوّف الشاذلي أمامهم طريق التقرب إليه وإبهاء إياهم بسمة رحمت وجميل غفرانه. وتعكس هذه الخطة الرصينة والحذرة التي التزم أعلام التصوّف المغربي نهجها طوال القرن الرابع عشر أين عاش بن عباد (المغرب الأقصى) وابن عطاء الله السكندري (بمصر) سواء في علاقاتهم بخاصة الفقهاء أو بأرباب الإمرة (الملك نظرة الفكر الشاذلي العميقة لمسألة الإيمان، فالمؤمن الحق لا ينبغي أن يفتقر بصدق إيمانه ما دامت المعرفة في متلولها الكشفية تدجّر من حجاب إلى حجاب، لذلك فإن شدة تيقظه من سكر النفس وقلة جلوسه على مغالبة بريق الدنيا وأغراءاتها يورثانه حتماً الورع من الله ويوصلانه على أهبة البدء المستعديم بتجديد التوبة وتقية الإيمان بإعادة بذائه على أسس سليمة.

النام لخطورة الباب الذي يمكن لتلك القناعات الصوفية أن تفتحها أما العامة سواء فيما يتصل بالجوانب الإيمانية والعبادية التي حدّتها أعلام المذهب، أو فيما يخص غائمة الخروج باسمها ضد السلطة القائمة. وهو أمر لم يتخطى الشاذلي له إلا لاحقا أي بعد اكتمال تجربة السلوك لديه واحتلال مركز القطب فقد وجه الوليّ في غصور السمة التي توفي خلالها (1258م) رسالة لأصحاب الأفاقة تكشف عن جليلة أفكاره الصوفية نقلها لما ابن الطوّاح في "سبكه..." (17) فقد بيّن الشاذلي لصحبته أن ولاية التخصص في تجربته الصوفية مقتونة بتطهير الذات وأن كمالها هو الرضا بالمنزلة التي قدرها الله. لذلك فإن كانت عمدة الملوك العدد والأنصار فإن عمدة الفقهاء الغنى بالله والرضا بمجاري الأقدار، لأن القلة أو الكثرة يحدّدهما المعنى لا العدد. "فالشمس واحدة كثيرة المعاني والنجم عدد كثير قليل عند طلوع الشمس". فإن كان على القطب بعد هذا أن يعبا بشيء، فإن ذلك لن يكون غير الذات الإلهية تلك التي وسعت فضل العزيز وفضل المراد. وتؤشّر مجمل هذه التدقيقات والشروح عن تطوّر بيّن في تجربة التصوف الشاذلي ساعد جميع المفتشين لها لإدخالها في توطيد علاقاتهم بعامّة الناس وخاصتهم دون إثارة التشنّج حول جليلة توجهاتهم. فقد تولّى صلحاء القطب الشاذلي بإفريقية وباقتدار كبير مهمة تنقية إيمان العامة وإسهامها في إدماج العناصر العرفية المتنوعة المستقرّة بالبلاد داخل النسيج الاجتماعي. وقد تعرضت التصانيف المناقبة التي حيرت في أصحاب الشاذلي إلى هذا التحوّل الذي طرأ على علاقاتهم بكل من السلطة والمجتمع. فقد فضل العديد من بينهم الخروج عن الحيز المسوّ لعدينة تونس وانتشروا بالتواحي الجنوبية الغربية للمدينة تلك التي أهدمت لها فداية خاصة بعد الواقع السياسي التي عاشتها القصة الموحدة والمناطق القريبة منها خلال السنوات الأولى من القرن الثالث عشر (18) ولم يروا أي مانع في الاندماج بالقاعدة العريضة للناس. ومن بين هؤلاء تفك المصادر عند أسماء كل من سالم التباسي وحسين السيجومي وعبد الزهّاب المزوّغي وأبي الحسن الزبيدي وأبي محمد عبد الله المرحاني وأبي عبد الله المغربي. والمهم أن سير جميع هؤلاء وغيرهم كثيرون، تؤكد انتهاء كل من ممثلي السلطة الحاكمة وأرباب المراقبة والصلاح إلى إرساء قاعدة ثابتة في التعامل بينهما يتلخص فحواها في أن الزهد في الدنيا لا يستقيم إلا بالزهد في الرئاسة، وإن طلب ذلك والتصبيب فيه على حدّ تعبير الفقهاء يقصد المشيخة. ومن أبرز السير المناقبة

الهوامش :

- 1 - صدرت لنباح ج. سيمال عدة دراسات بين سنوات 1900 و1918 تتصل بمجالات متنوعة تمتد من فلسفة اللغز إلى دراسة النسيب، السابعة داخل العدى المتعلقة وتحديد الملوك الخيرة وقاديه الاجتماع وعلاقة المعرفة السوسولوجية بالاستمولوجيا. إلى غير ذلك من المباحث التي لم تصلها الترجمات الانجليزية إلا بعد أن وسعت الحرب العالمية الثانية أورارها في حين لم يتعرف القارئ الفرنسي عليها إلا مع بداية الثمانينات. انظر دراسة كل من
- Les réseaux sociaux Ed. Armand Colin, Paris (M. Forse) et (A. Degenne) 1994, 228 pages
- 2-Simmel (G), sociologie et épistémologie tr. fr. J. Freund, Paris, PUF, 1981
- 3- بالإضافة إلى مؤلف المصنف الذي صنعه أبو القاسم الصانع حوالي سنة 720 هـ/1320 م والذي يحمل عنوان أدلة الأسرار وتحفة الأبرار في مصنف سيدي عني أبي الحسن الشاذلي "يشير إلى وجود العديد من المصنفات الصغيرة للمصنف التي تقدم لما تعرفت حول العديد من الصلحاء الذين تربط بينهم سلسلة للإنسحاب الصوفي أو فصاء مقدس لتتلاقى من ذلك مثلا "أصحاب أبي الحسن الشاذلي" مشايخ الشرف "مناقب بعض أولياء توس" ذكر المغارة الشاذلية" ما يذكر في المقام وفضل زيارته" مناقب جامع الصنفاة "فضل مزارات تونس" .
- 4 - وفقا لمصبرة "ميشال سير" Michel Serres الولودة ضمن كتابه "سير تأسيس مدينة روما Rome le livre de fondation, Paris 1983
- 5- راجع أطروحات كل من روبرت برشليك وسعد غراب ومحمد حسن وبياي سلامة العاصري
- 6- ضمن أطروحة "جورج ماري" حول "تاريخ الفيلسوف العربية بأفريقية من القرن 14 إلى القرن 14
- Marçais (G) . les Arabes en Berberie du 11^e à 14^e siècle Constantine Paris 1913, p 407
- تعريفا للمفكر يشترط حضور توافق بين مصالح السلالة والحكماء والفصحاء بقلية الدائمة لتستلم وهو ما يؤيد غياب أو الإخفا في إنجازها بشكل حاسم على مصير أي مشروع يهدف إلى تأسيس دولة بالمهجر أو الوطن في هذا المصطلح
- 7- حسين بن عبد الله. علاقة العلماء بالسلطة في إفريقيا في العهد العباسي 625-779 هـ/1228-1349. دراسة مرفوعة لنيل شهادة الكفاءة في البحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس، 1982.
- 8- راجع، ابن خلدون في العاصرية، ص 12، و. س. أبي مديار في المؤسس، ص 177، وأبي عبد الله شحاتي في مرحلة، ص 263، ومحمد التوفيق في عنوان الأريب، ص 62، ومحمد مطوف في شجرة لنور... التتمة ص 138
- 9- تعني العنصرية في المعجم الفقهي جميع أشكال المعاملة على صاحب البيعة. راجع الأكمل لأبي، ص 5، ص 190
- 10 - راجع شهادة الشهابي في حق كل من أبي البراء وأبي الخبار، ص 35-43، ومطوف، شعرة السور، ص 181
- 11 - حور توجة ابن مشيش يمكن العودة إلى "جامع أصول الأرواية" للفضلي، و"دولة الماشي" لابن عسكر، و"الطفا الكبرى لشعراي، و"الاستقصا" للناصري السلاوي، و"الملاحر العلية في الماشي الشاذلية" لابن عماد، و"طائف المني" لابن عطاء الله الإسكندري. ومقال (R. Le tourneau) في E. I. 2, p24
- 12 - في خصوص سيرة الناجي يمكن العودة بالأساس إلى المصنف التي حصت بها أبي الحسن علي بن القاسم الهواري سنة 633 هـ/1236 م
- 13 - الحكمي تترجمي، حتم الأولياء، ص 362، (لا أريد أن يعوتني هذا أن أقدم خريل لشكر للصدوق العزيز محمد الكفلاوي والذي أفاض بي بسعة مطبوعة من هذا الأثر القيم بتحقيق ممتاز للباحث عملي اسمي بي، وقد صدر هذا التحقيق عن المطبعة الكاثوليكية سيوت، لبنان 1965
- 14 - مناقب الشيخ سالم التياهي، مجموع قسم المطبوعات بدار للكتب الوطنية بتونس رقم 12545
- 15 - مناقب الشيخ علي المصافي، نفس المجموع، ورفات [3021297 ب]
- 16 - نفسه... ورفات [292 ب 296 ب]
- 17 - ابن عوار، سبك المثال لفك العقل، تحقيق عبد الواحد الرغلامي (ط ك ب) كلية الآداب بتونس 1972 ص 36 37
- 18 - راجع لعني عيسى "مطبوعات التاريخ الرمزي لمدينة توس" مجلة الحياة الثقافية العدد 75، ماي 1996، ص 8-15
- 19 - راجع حول ترجمته معجم المؤلفين، ص 1 130، والعقيدة التاريخية، ص 264-267 و"ملفات الرصاص"، ص 91-92، وسبك المثال، ص 70-93
- 20 - يشير من النواحي ضمن التوجه التي حصتها العرجاني أنه "لم يبق من فقهاء وقته من لم يأكل كفاً ومن لم يتصلح لسمته" سبك المثال، ص 73

التصوف الشعبي ليهود تونس : دراسة لبعض النماذج

محمد العربي السنوسي*

هذه الدولة حريصة على حماية يهود البلاد، بل وإلى استقطاب اليهود الفارين من محاكم التفتيش التي انتظمت في اسبانيا خلال أواخر القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر وهذا من أجل العدد من اليهود. ورغم ذلك حلهم يرون في البلاد التونسية موطن أمن وسلام لحوزوا إليها عند الشدائد والمحن (4)

واندماج يهود تونس في المحيط الاجتماعي والثقافي، جعلهم يعتبرون أنفسهم عنصرا من عناصر مكوناته فمعاينوا مع هذا المحيط على كل المستويات، سواء في الطبخ، أو اللباس أو الفنون، أو اللغة أو مراسم الأفراح ومواكب الموت والدفن، متأثرين به ومساهمين أيضا في إثرائه

وهذا الاندماج ليس بالغيريب. نظرا إلى أن يهود تونس الحاضرة كانوا يقطنون داخل أسوار المدينة بل وفي صنها (5) غير معبرين عن الأغلبية المسلمة، لا تفصلهم عنهم أي حواجز، إذ لا توجد بين حارة اليهود ومقبة الأحياء السكنية أبواب تغلق بإحكام في المساء، مثلما أشار بذلك الرحالة الهولندي سيبامين الثاني عند زيارته تونس في سنوات 1850 (6) وما الأبواب التي شاهدها، إن وجدت في الحارة، فهي لم تكن سوى أنواع من الدروب التي أقامها بعض أثرياء اليهود والشبيبة بالدروب التي وضعها وجهاء المسلمين لحماية أزقتهم من الغرياء (7)

لقد كانت حارة اليهود هضاء مفتوحة على محيطه، لا يفصله عنه أي حاجز طبيعي أو عنصري.

فخلال الثلاثينات من القرن العشرين، على سبيل المثال، نلاحظ وجود قرابة المائة والثمانية عشر عائلة مسلمة تقطن الحارة جنبا إلى جنب والعائلات اليهودية (8). مما يدل بأن اليهود لم يرغبوا على السكن والانعزال في هذه الحارة، مثلما ووجته أدبيات بعضهم، أصيلي أوروبا، والمهوسين بفكرة الغيتوات (9).

وإن فصل يهود تونس حياة العزلة عن الأغلبية المسلمة، فذلك يعود إلى اختيار إرادي وحاجز نفسي، فرضه عليهم أحوالهم حتى يتمكن هؤلاء من إحكام مراقبتهم على كل أحوال الطائفة فيما يتعلق بكل جزئيات حياتهم اليومية (10) إلى درجة أن هؤلاء الأحرار حجروا

عاش يهود تونس اندماجا

كليا في المحيط الاجتماعي والثقافي الذي وجدوا فيه طفلة قرون. ولم يتعرضوا مثل غيرهم من يهود الأصقاع الأوروبية إلى الاضطهاد والمذابح (1) وإن واجهوا في بعض الأحيان نوعا من المضايقات خلال الأزمات التي عرفتها البلاد، فسران الأغلبية المسلمة قد تعرضت إلى أشد من ذلك، نظرا لحدة الصراع الذي كان قائما بين المجتمع والدولة (2)، مما جعل هذه الأخيرة تقوم أحيانا في إبطار سياستها الانتقامية من الأهالي، وذلك بالاقدم على تهجير وتشريد مجموعات قبلية برمكها من موطنها الأصلي (3). بينما كانت



علاقة يهود تونس بمحرز بن خلف

نعرف أن العلاقة التي نسجها يهود الحاضرة بالوالي محرز بن خلف وطيدة ومعتمدة رغم ما يحوم حولها من أساطير وجوانب خرافية لا علاقة لها بالتاريخ، ولكنها أمست لدى الخاص والعام، سواء من اليهود أو المسلمين أنفسهم، بمثابة الحقيقة التاريخية أو بالأحرى ثقافة واسعة أدت أحياناً بعض هؤلاء المسلمين إلى المجازفة والتعسف على التاريخ، وذلك بالتساؤل إن كان محرز بن خلف من أصل يهودي، لكي يقدم على حماية اليهود وتمكينهم من مستقر قرب زاوية (22).

والسؤال الواجب طرحه هو كيف وقع نسج خيوط هذه العلاقة وكيف تم وضع ملاحم أسطورة حماية محرز بن خلف لليهود ولأي غرض حقيقي وقع صياغتها ومتى تم ذلك وفي أي ظروف؟

هنالك أسطورتان حول علاقة يهود تونس بمحرز بن خلف، واحدة ظهرت وحسب اعتقادنا، في النصف الأول من القرن الثامن عشر وبقيت متداولة شفاهياً بصفة مستمرة. والثانية راجعت إلى بداية القرن العشرين ولكنها لم تعمّر طويلاً لما فيها من تجنّب "تفاعل" مع "علي" سلطان المدينة.

ولكن المتمعّن في كلتا الأسطورتين يلاحظ الصبغة المنفعية سواء من قبل رواتهما أو من قبل اليهود ذاتهم وغايتهم انتهائية إذ يريدون إقرار هذه العلاقة في وسط اعتقدوا جزأها أنه معادي لهم.

أ- الأسطورة الأولى:

تقول الأسطورة الأولى، بأن محرز بن خلف لاحظ إثر زحف الموحدين على إفريقية بقيادة عبد المؤمن بن علي، ما يعانيه اليهود من مظالم وهم يعيشون خارج أسوار المدينة، بمنطقة الملاسين، جنوب غربي العاصمة، حيث تكثر المستنقعات فوافد لحلهم وتدخل لدى السلطات ومكثهم من العيش بكنان خاص بهم قرب بيته ومسجده، حتى يكونوا في مأمن بل ذهب به الأمر بأن صعد إلى صومعة جامعهم ورمى بعصاه لوضع حدود ذلك المكان الذي أطلق عليه إسم الحارة (23).

يبدو أن أول من أراح لهذه الأسطورة هو دافيد كازاس David GAZEZ أول مدير لمدرسة الرابطة الاسرائيلية العالمية بتونس منذ 1878 وأول من دوّن تاريخ يهود تونس. ويبدو أنه أقر هذه المعلومة دون التثبت في صحتها انطلاقاً

على اليهود تناول نفس الطعام مع المسلمين أو المسيحيين (11) أو حتى مع يهود من أصل أوروبي (12) معتبرين أن كل مخالف لهذا القرار بجور من حقوقه الدينية، وربما وقع تكفيره إن عاود التكرار مراراً (13). ولكن هذه الموانع لم تكن متبعة ومحترمة، بحكم تعددها.

وتفاعل اليهود التونسية مع محيطهم جعلهم مثلهم مثل الأهالي المسلمين شديديّ التطاير، يؤمنون بالخوارق والسحر والعين والحسد (14) وبالأولياء الصالحين أيضاً ناسجين حول هؤلاء العديد من الأساطير.

ونذكر من بين هؤلاء الأولياء اليهود، على سبيل المثال لا الحصر، ربي فراجي شواط الذي عاش في فترة عثمان داي ودفن بتستور (15) وربي يوسف المغربي بالحامة (16) وربي يعقوب سلامة المتوفى بنابل سنة 1774 (17) وربي حي طيب (1743-1837) والذي عرف بولعه لشرب كحول البوخة (18)

وباستثناء هذا الأخير، فقد تعرّف يهود تونس زيارة أضرحة الأولياء الثلاث الأولين، وخاصة في فنيق الدريع، فتكون هذه الزيارات فرصة لجمع بعض الأموال لفائدة الصناديق الخيرية لكل من تستور والحامة ونابل. تستعمل لإغاثة المعوزين من اليهود أو للهيمنة على الحياة السياسية للطائفة كذلك الأمر بالنسبة للزيارة التي تقام في شهر ماي من كل سنة لبيعة الغريبة بجزيرة (19).

ولا يعتقد يهود تونس في هؤلاء الأولياء اليهود بحسب، بل لهم علاقة حميمة بالوالي سيدي محرز بن خلف "سلطان المدينة" وهي علاقة وطيدة واعتقاداً بأصغى بكراماته جعلتهم عندما يقسمون باسمه يصدقون القول ولا يحدّثون (20)

ولكن السؤال المطروح، هو كيف كانت علاقة يهود تونس بمحرز بن خلف من ناحية وبأوليائهم وخاصة ربي يعقوب سلامة من ناحية أخرى.

إن المتمعّن في هذه المسألة سيلاحظ بأن هذه العلاقة هي علاقة انتهائية أكثر منها دينية أو ذات طابع صوفي. بل هي منفعية وتندرج في إطار صراع سياسي واجتماعي وتقاضي بين شاقين متنافرين في صلب الطائفة اليهودية. صراع بين يهود القرنة الوافدين من أوروبا واليهود التونسية، أصلي البلاد (21).

راجت هذه الرواية التي نقلها الملازم - العقيد المتقاعد ر. بوكيرو دي فوليني R. Bouquero de voligy (34) في بداية القرن العشرين ولكنها لم تعمّر طويلاً، إذ لم يقع تداولها بين المؤرخين اليهود أنفسهم ولم تؤثر في المخيال الشعبي اليهودي، لأنها تضمّ خلفيات سياسية وإيديولوجية مضرّة باليهود ذاتها.

وتقول هذه الرواية بأن الحاخام المعاصر لمحمر بن خلف أمر الحرفيين اليهود بصنع سيلين متشابهين وقدم أحدهما هدية للباي وأخبره في نفس الوقت بوجود سيف ثان في القسطنطينية (35) وأن الشخص الوحيد القادر على جلبه في ليلة واحدة بفضل كراماته ومعجزاته هو الولي محمر بن خلف. وعند ما طالب الباي هذا الأخير إحضاره التجأ إلى الحاخام اليهودي للخروج من المأزق واشترط هذا الأخير على الولي بالدخول لدى الباي إن مكته من السيف بالسماح لأربع عائلات تضم كل اليهود، من الإقامة داخل الأسوار. ومنذ ذلك الحين غادر اليهود منطقة الملاسين للاستقرار قرب زاوية الشيخ.

لوس من الضعوي أن نؤكد بأن محمر بن خلف لم يكن على قيد الحياة أثناء فترة البايات، ولكن يجب لنا أن نتساءل لماذا قام هذا العسكري بتدوين مثل هذه الرواية - إن كانت فعلاً متداولة في العشرينات من القرن العشرين؟

إن المتعارف لدينا بأن العسكريين الفرنسيين بصفة عامة معادين للسامية ولا يكتون أي محبة لليهود سواء في فرنسا أو في تونس. وإقدام ر. بوكيرو دي فوليني على نقل هذه الرواية يندرج حسب اعتقادنا في إطار محاولة إثارة مشاعر المسلمين إذ تقدم هذه الرواية محمر بن خلف بمثابة العاجز عن تحقيق المعجزات الا بإعانة حاخام اليهود. وتأتي هذه المحاولة في ظروف بدأت فيها بوادر للتقارب بين اليهود والمسلمين لمقاومة الاستعمار، عندما كوّن الطرفان اللجنة الإسلامية اليهودية للمطالبة بالاستقلال (36). وإنّ فإن غاية هذا العسكري هو إثارة نزور الانشقاق بين المجموعتين في فترة عرفت فيها الحركة الوطنية زخماً جديداً بينما أخذت فيها الحركة الصهيونية يتونس تتحرك رغم صراعاتها المنمّبة في صفوف اليهود المعوزين (37).

وهذا ما جعل حسب اعتقادنا كل المؤرخين اليهود لا يأخذون بعين الاعتبار هذه الرواية فلم يقدم أحدهم على ذكرها. ولكن لا ندرى لماذا أقدم عبد الحميد لورنش على الاكتفاء

من رواية شعاعية كانت متداولة حسب بول صباغ خلال القرن التاسع عشر (24) إن هذه الرواية تستوجب بعض الملاحظات. أولها أن دافيد كازاس الفرنسي الأصل تعمّد الخطأ حول الظروف التاريخية. معتبراً أن محمر بن خلف قد عاش مرحلة قدوم الموحدين إلى إفريقية في بداية النصف الثاني من القرن الثاني عشر ميلادي، والحال أننا نعلم علم اليقين أن محمر بن خلف قد توفي في بداية القرن الحادي عشر، وبالتحديد سنة 1022م. أي قبل قرن ونصف القرن تقريباً من المرحلة الموحدية ولكن يبدو أن كازاس تعمّد الخطأ، إذ كان يريد إقناع قارئه بهول ما قام به الموحدون من اضطهاد لليهود، وهي الفرضية التي شكك محمد الطالبي في أهميتها واعتبرها من الشواهد، لأنها كانت طرفية (25)

وتتعلق الملاحظة الثانية بمسألة إلقاء الشيخ لعصا من أعلى صومعة جامعها لوضع ملاحم حدود حارة اليهود. إن المتعارف لدينا هو أن هذا الجامع لم يقع الشروع في تشييده إلا في بداية سنة 1692 في عهد محمد أي المرادي (26) أي بعد قرابة السبعة قرون من وفاة محمر بن خلف. ويظهر أن الإشارة إلى عصا الشيخ أراد بها كازاس أو رواة هذا الأسطورة أن كان هناك رواة إضفاء صبغة مقدسة على هذه الأخيرة، فهناك نوع من التآثر بفكرة عصا النبي موسى التي شقّ بها البحر (27) وهذا على ما نعتقد ما جعل بعضهم يسائل نفسه إن كان محمر بن خلف يهودي الأصل (28).

لقد اعتمد فيما بعد كل من تعرض إلى هذه المسألة إلى نفس الأسطورة، رغم أنهم حاولوا التشكيك في صحتها مثلما فعل كل من روبرار برانشفيك (29) وبول صباغ (30) وكذلك محمد بلخوجة (31) وروجي هادي إدريس (32) وغيرهم (33). وحاولوا كلهم تجريد هذه الأسطورة من ملامحها الخرافية فإنهم أقروا بأن يهود العاصمة كانوا مقيمين بالملاسين قبل انتقالهم إلى الحارة داخل أسوار المدينة مع الملاحظ أن روجي هادي إدريس أدرج في تحقيقه لمنقلب محمر بن خلف هذه المعلومة في إحدى الهوامش. بعد أن استمدّها من روبرار برانشفيك ومحمد بلخوجة. إن إقامة اليهود أولاً بمنطقة الملاسين، تأثير الكثير من الجد. ولكن قبل التعرض إلى ملامحها، يجدر بنا التحدث عن الأسطورة الثانية.

ب- الأسطورة الثانية :

الخلافات لجأت حسب جاك فيهال مجموعة من أعيان اليهود التونسية إلى الباي مستغلين فرصة غضبه على اليهود القرائة بسبب محاولاتهم التنصل من وضعيتهم القانونية للاحتكام إلى فرنسا خاصة بعد أن حصلت هذه الأخيرة ثورة 1789 ومنحت يهودها العديد من الامتيازات سنة 1791. ويظهر أن هذا الباي هو حمودة باشا الذي يخوف من مساندة يهود القرائة ليونابرت في بداية القرن التاسع عشر (44) وقال هؤلاء الأعيان للباي "سيدنا، إن الغرياء الذين تنقضت سعادتهم بقبولهم للعيش بيننا، لأنهم ادعوا بأنهم إخوة لنا ليسوا يهودا، يبدو أنهم مسيحيون من فرقة خاصة، وبالتالي فهم يبحثون ويريدون فرض إرادتهم علينا.

فالرجاء منك، مولانا، أن تأخذوا بعين الاعتبار هذه العمليات لإقصاء هؤلاء الناس غير المرغوب فيهم إذ أننا لم نعد نحتفل للعيش معهم" (45) فقرر عندئذ الباي تعليمهم إلى الملاسين التي أصبحت، فيما بعد مزلة (46) لبعض يهود القرية ولم يعد هؤلاء إلى الحارة إلا بعد أن شفع فيهم بنس الأعيان لحاجتهم اليهم في معاملاتهم التجارية مع أوروبا (46).

لنعتقد بأنظمة الرقابة هي الأقرب إلى الواقع، وأن إقامة بعض اليهود في الملاسين عقابا لهم كانت وقتية لا قبل إنشاء الحارة. ذلك لأننا لا نجد أثارا لمقبرة يهودية في الملاسين ولم يذكر أي مؤرخ أو رحالة وجود مقبرة في هذا المكان، كما أن بول صباغ لم يشر إلى ذلك في الخرائط التي وضعها في كتابه حول تاريخ مدينة تونس (47) وكثنا يعرف أن المقبرة اليهودية الوحيدة كانت توجد في الطرف الآخر شرقي المدينة (48). فلا يعقل أن أقاموا مدة طويلة في الملاسين وأن يشق اليهود بموتاهم كامل المدينة العتيقة للقيام بمراسم الدفن التي يولون لها أهمية كبرى وإنشأ يهود تونس قد أقاموا في البدء في نفس المكان أي في الحارة المخصصة لهم، منذ أن عرفت القيروان والمدينة العديد من الاضطرابات في العهد الزيري ثم إثر زحف بني هلال أما قضية حماية معزز بن خلف لليهود والاسطورة المرافقة لها، فمن الموضح أنها ظهرت في بداية القرن الثامن عشر عندما برزت ملامح الصراع بين يهود القرائة واليهود التونسية ولاحظ هؤلاء ميل حسين بن علي ليهود القرائة فساندهم في مناقشتهم عن الطائفة سنة 1710 لأنه كان في حاجة إليهم لدورهم كوسطاء في تجارته مع الدول الأوروبية بصفة عامة ومع طوسكانة بصفة خاصة. وإذاً يبدو أن اليهود التونسية قد ثبتوا فكرة حماية

بالتعرض إلى هذه الرواية فقط (38) دون ذكر للرواية الأولى كثيرة التداول، والحال أنه استعمل كل البيبلوغرافيا التي أولت اهتماما خاصا بالرواية الأولى، فهل هذا النسيان أو بالأحرى السهو هو محل صدقة أم بحث عن نقض الغبار عن رواية تخلى عنها أصحابها؟ ثم أننا لا ندري لماذا لم يشر عبد الحميد لورنش إلى توجه الحاجاج اليهودي إلى "الباي" واكتفى بتسمية هذا الأخير "بأمير العصر"؟ فهل أراد من خلال ذلك أن يوهبنا بأن النظرية التاريخية التي تشير إليها الرواية هي النظرية الحقيقية؟ أسئلة تثير الكثير من نقاط الاستفهام حول اختيار عبد الحميد لورنش لهذه الرواية الثانية دون غيرها.

ومهما يكن من أمر كل الخلفيات، فإن الروايتين تؤكدان على وجود اليهود بالملاسين قبل انتقالهم إلى الحارة داخل أسوار المدينة.

فما هي قضية الملاسين ثم لماذا تبني يهود تونس فكرة حماية معزز بن خلف لهم رغم عدم وجود ذكر لهذه الحماية لأي مناقبه ولا في مدارك القاضي عياض (39) ولا في ابن خلكان (40) ولا في الحل السندسية للوزير البهراي (41)؟

ج- قضية الملاسين :

إن السؤال المطروح لدينا، والمثير للعديد من الشكوك هل أن يهود تونس كانوا مقيمين بمنطقة الملاسين قبل تحولهم إلى الحارة أم أن مجموعة منهم تحولت إلى الملاسين لفترة وجيزة بعد إنشاء الحارة بكثير؟

هناك مخطوط لمحااضرة كان ألقاها جاك فيهال Jacques Vêhel 1921 حيث تحدث عن انتقال مجموعة من يهود القرية إلى الملاسين أقاموا بها مدة زمنية ثم عادوا فيما يجد إلى الحارة (42).

ولتحليل ذلك يتحدث جاك فيهال عن الخلافات القائمة بين يهود القرية والاجئين إلى البلاد التونسية منذ بداية القرن السابع عشر والقادمين من إسبانيا وأوروبا بصفة عامة واليهود التونسية أصليي البلاد، وقد أدت هذه الخلافات إلى انقسام في صلب الطائفة اليهودية منذ 1710، ووقع تقنيته رسميا سنة 1741 (43) ورغم الغائش قانونيا سنة 1944 فإنه مازال متواصلا إلى يومنا هذا على الأقل في مستوى العلاقات الشخصية والعائلية إلى درجة أنه من الصعب جدا أن يقع التزاوج بين الطرفين إلا في حالات نادرة. ففي إطار هذه

له العديد من الكرامات ومن الواجب زيارة ضريحه في جو احتفالي ولو مرة في السنة؟
لقد ارتبطت قضية الزيارة السنوية لضريح هذا الولي بما أقدم عليه مردخاي قاريلة من محاولات للسيطرة على مؤسسة الصندوق الخيري الاسرائيلي لمدينة نابل .

1- هيمنة قاريلة؟

لقد تأسست هذه اللجنة سنة 1905 قصد الاهتمام بشؤون طائفة نابل وخاصة بعقائرها وموعظيها ورغم أن رئيسها فيما بين 1905 و 1912 هو ابراهام قاريلة فإن المسير الحقيقي لهذه اللجنة هو ابنه مردخاي قاريلة الذي يشغل آنذاك خطة أمين مال . وتمكّن هذا الأخير وهو جزائري الأصل وفرنسي الجنسية من ترؤس الصندوق فيما بين 1912 و 1919. ورغم قصائه من هذا المنصب وتكليفه بخطة مندوب الحكومة لدى الصندوق المشار اليه فقد ظل مردخاي قاريلة هو المسير الحقيقي والفعلي لهذه المؤسسة ويقترح ويعين ويهزل من يشاء من أعضاء الهيئة المسيّرة الى درجة أنه أصبح يلقب في صفوف يهود بلدته بـ"مباراطور نابل" (52).

هذه الوضعية التي أتت تدمر مجموعة من اليهود حتى من بين اقربائه وإلى طهور شق مناوئ لتصرفات قاريلة الدكتاتورية (53) وفي صائفة 1934 وإثر مشادة مع مردخاي قاريلة استقال إسحاق ما مون من رئاسة الصندوق وتبعه بعد ثلاثة أسابيع أمين المال شيمون خشخاش معلّين استقالتهم "بأسباب صعبة" (54) وراجت على إثر ذلك في نابل انطلاقا من شهر أكتوبر 1934 إشاعة مفادها بأن الحكومة باتفاق مع المراقب المدني لقرمبالية ستختلي عن خدمات قاريلة وذلك بعدم تعيين مندوبا لها على الصندوق الخيري(55). ومما أكّد هذا التوجه لدى مردخاي قاريلة إقدام الحكومة في نفس الفترة على تعيين ايلي ماموماني أو بالأحرى إسحاق مامو رئيسا ويوسف بن جيريل خشخاش أمين مال، دون أن تقع استشارته فقدم يوم 12 جانفي 1935 استقالته من منصبه وهي الاستقالة التي تراجع فيها فيما بعد وأجبر من الفد أعضاء الهيئة على اتباع خطاه وهي الهيئة المتكونة من أخيه صهيون قاريلة وصديقه صهيون بن يوسف حداد وشريكه يوسف بن مسعود بوجناح (56).

لقد تشعبت خيوط هذه الأزمة ورغم ارسال الحكومة للجنيتين في مارس 1935 وجانفي 1936 لتقصي الأمور فقد

محزون بن خلف لهم باعتبارها حماية سلطان المدينة. له سلطة دينية أقوى وأجدر من السلطة الدنيوية للباي التي وفرها اليهود القرائة، وذلك حتى يفرضوا شرعية تواجدهم وانتمائهم . ولكن رغم هذه المحاولة التجديدية فقد باء بعضهم بخلق أسطورة جديدة انطلاقا من عملية تزوير لمثل شعبي،

حتى تمرز فكرة صهيونية ألا وهي أن يهود تونس غرباء عن هذه البلاد ومنبئين وأن وطنهم الأصلي هو فلسطين ولا غير، وبالتالي بحق لهم أن يساندوا المشروع الاستيطاني الاسرائيلي . فانطلاقا من هذه الفرضية يريد جاك طيب بأن يقنع الناس بأن اليهود عندما يقومون كل أسبوع بإضاءة قنديل قرب زاوية محزون بن خلف اعترافا له، راج بين صفوف العوام المثل الشعبي القائل بأن "قنديل سيدي محزون ما يضيء الا على البراني" أي الغريب الاجنبي (49) ولكننا نعرف كفا أن هذا المثل غير صحيح إذ أن الناس يتداولون المثل القائل بأن "قنديل باب منارة ما يضيء الا على البراني" للتصريح عن راحة صدر المدينة لكل الأفراب .

وإن نتبين من خلال ما تطرقنا اليه بأن علاقة يهود تونس واليهود التونسية بالتحديد محزون بن خلف هي علاقة متعمية أكثر منها فعلية ناتجة بالخصوص عن صراعات سياسية وايدولوجية في صلب الطائفة اليهودية ككل وهي خلافات ستطو الى السطح أكثر فاكتر مع قضية الوبي يعقوب سلامة والزيارة التي يقوم بها اليهود سنويا الى ضريحه بنابل.

علاقة يهود نابل بالربي يعقوب سلامة:

إن هذه العلاقة نغمية وانتهازية بأنم معنى الكلمة وتنبئنا هنا الملاحظة التي أوردها أحد موظفي الإقامة العامة، وهو سماران Samiran عندما وضع في ترة إحدى المراسلات الموجهة في جويلية 1940 الى الكتابة العامة للحكومة ملاحظة تقول بأن قضية ضريح الربي يعقوب سلامة بنابل هي قضية "هيمية ولكن يجب المحافظة عليها" (50).

فإلى حدود سنة 1935 لا يعرف يهود وأهل نابل وكذلك يهود كل الايالة التونسية شيئا عن هذا الحيز. وإلى حدود هذا اليوم لا نعرف عنه سوى أنه من أحد المفسرين للمتعود عاش خلال القرن الثامن عشر بتونس العاصمة وانتقل الى نابل حيث توفي سنة 1774 (51).

وإن، كيف وقع اختلاق فكرة اعتبار هذا الحيز وليا صالحا

"باسم الله وعونه، حضر لدينا، نحن عدول نابل الممضين أسفله السيد مردخاي حي بن المرحوم ابراهيم قارلية وعمره سبع وخمسون وصرح لنا بما يلي:

"بادرت ببناء ضريح حول قبر الولي والمقدس الربيع يعقوب سلامة دفن مقيرتنا الاسرائيلية بنابل وذلك لنشر ذكره في العالم وتقدمت أنا واخوي صهيون وبلي بهبة لكل المصاريف المدفوعة من أموالنا الخاصة لإقامة هذا الضريح وعزما على أن نتعلم بصفة أبدية زيارة رسمية سنوية غداة عيد الصلح اليهودي نظما هو معمول به في كل البلدان عند أضرحة القديسين وعلى أن تكون مداخليل هذه الزيارة المذكورة وكذلك العطايات والتبرعات التي تمنح في أي مناسبة أخرى، لغائدة المعوزين اليهود بنابل، وذلك بنسبة خمسة وسبعين في المائة لغائدة الصندوق الخيري الاسرائيلي بنابل، وخمسة وعشرون مائة لغائدة جمعية (كتاتيب) تلود - ثورة بنابل وفي صورة ما إذا حلت هذه الأخيرة، تكون كل المداخليل لغائدة الصندوق الخيري بنابل"

ويتعهد الصندوق الخيري الاسرائيلي بدفع كل المصاريف التي يتولونها بطرح المذکور أعلاه من عمليات ترميم وتحسين وإضافة وغيرها من الأشغال

"ويقوم الصندوق المذكور بالاشراف على الضريح والتصريف فيه، وليس له الحق في تغيير ملامح الضريح المذكور ولا توسيعه، وعليه أن يتركه على الحالة التي جده فيها ولكننا نحن أصحاب الهبة وورثتنا أو ورثة ورثتنا ما لا نهاية لهم حق توسيع وتحسين وتغيير معالم الضريح المذكور أعلاه من المصاريف المعلن عنها من أموالنا الخاصة .

"حضر لدينا أيضا الماخام حايم بن يوسف حداد، وسنه 59 سنة، ورئيس الصندوق الخيري الاسرائيلي بنابل وبعد اطلاعه على ما سبق ذكره صرح بأنه يعترف بأن جميع مصاريف التشييد وغيرها قد وقع دفعها من قبل أبناء ابراهيم قارلية وأنها من أموالهم الخاصة باعتباره رئيسا للصندوق الخيري الاسرائيلي بنابل فإنه يتعهد باسم الجالية اليهودية لهذه المحمية على تنفيذ رغبة المانحين المذكورين أعلاه - وعلى إثر ذلك القسم المصنوع على ما تم الاتفاق عليه أعلاه"

"أقيمت هذه الحجة ووقع التوقيع عليها يوم الأربعاء 5 تشرين 5696 الموافق ليوم 2 أكتوبر 1935 ميلادية .

"تم تسجيلها في دفتر رقم واحد صفحة 280 تحت رقم 500 وفي الدفتر رقم 2 صفحة 78 تحت رقم 153.

تواصل الصراع بين مردخاي قارلية ونسب إسحاق مامو الى حدود سنة 1948 حيث وقع إعادة الأول الى منصبه في خطة مندوب للدولة لدى الصندوق الخيري بنابل (57) وخلال هذه الأزمة فيما بين 1935 و 1948 استعمل مردخاي قارلية كل الوسائل لإعادة هيئته على إدارة الصندوق الخيري والإطاحة باللجنة الوقتية التي ترأسها إسحاق مامو منذ سنة 1935 متهما هذا الأخير بالربوب (58) وبالتواطؤ مع إيطالييا باعتباره ممثلا لفصيليتها بنابل (59) رغم أن إسحاق مامو كان دوما يؤكد ولاده لفرنسا (60).

ليس المجال هنا أن نتعرض الى تفاصيل هذه الأزمة وحيثياتها التي شملت كل مستلزمات الحياة اليومية حتى تلك المتعلقة بأزمة اللحم والمؤهلين لذبح الحيوانات والعمل في المسلخ إنما المهم هو أن نلهم بأن هذا الصراع له خلفيات سياسية من ناحية ووطنية من ناحية أخرى

فمن الناحية السياسية نلاحظ وجود صراع بين الاتجاه العنادي بصوروة اندماج اليهود والانصهار في المحيط الفرنسي المهيمن على البلاد والذي تزعمه مردخاي قارلية والإتجاه الصهيوني وكان إسحاق مامو من بين أعضاءه (المنجلي) (61) ولم يبرز هذا الصراع في الثلاثينات فحسب، بل انطلق عند تأسيس أول جمعية صهيونية بنابل سنة 1913 والتي ترأسها آنذاك بصفة شرفية كبير الاحبار ناظران وزان (62).

ولكن هذا الصراع له أيضا حلقة طائفية متمثلة في الصراع بين يهود القرون أصليي أوروبا واليهود التوانسة أصليي البلاد وشمال إفريقيا بصفة عامة حسب ما وقع الاتفاق عليه بين المجموعتين منذ القرن الثامن عشر (63).

فمردخاي قارلية يعتبر نفسه من اليهود التوانسة نظرا لأصله الجزائري، بينما كل من ناظران وزان وإسحاق مامو فإنهما ينتميان الى يهود القرون

ب- اختلاق مزارات ضريح يعقوب سلامة:

عندما حاول إسحاق مامو ومجموعته سنة 1935، إقصاء مردخاي قارلية عن شؤون الصندوق الخيري بنابل بحث هذا الأخير عن سبيل لإعادة هيئته على الصندوق وبالتالي على كامل الطائفة فأقام ضريحا على قبر الحبر يعقوب سلامة منذ أكتوبر 1935 وأعلن تنظيم زيارة سنوية لذلك المقام في عيد الفصح Pesah انطلاقا من ربيع سنة 1936 واعتبر ذلك بمثابة عملية تبرع وخدمة ليهود نابل بصفة عامة. أقروا في وثيقة عدلية بتاريخ 2 أكتوبر 1935 تقول هذه الوثيقة التي نوود ترجمتها ،

-التوافيق:

حاييم بن بنيامين باربانتى العدل الاول وموشى بن شلومو جداد، جليسه ومردخاي حي قاريلة وحاييم بن يوسف حداد (64)

نلاحظ من هذه الوثيقة الصيغة الانتهازية لبناء هذا الضريح من قبل مردخاي قاريلة ومحاولته من خلال إقامة زيارات لولي "وهي" لإعادة ميعنته على الجالية اليهودية بنابل بصغة فعليه. ولكن ورغم هذا الاتفاق فإن اللجنة الوقتية للصندوق الخيري التي يسيروها في الخفاء اسحاق مامو تهاوتت منذ 1937 في تنظيم الزيارة السنوية المتفق عليها، بعد أن قامت بذلك في سنة 1936 فقط بل أقدمت هذه اللجنة في سنة 1938 على تنظيم زيارة لقر كبير الاحبار ناتان وزان -خضم قاريلة في سنوات 1920 المتوفى منذ سنتين أي في سنة 1936(65).

لم يبق مردخاي قاريلة مكتوف الأيدي بل أنه منذ 1937 احتج على هذا التصرف وهذا الامهال (66) واقترح في أوت من نفس السنة تكوين لجنة للإشراف على هذه الزيارة لضريح يعقوب سلامة تتكون من خمسة أعضاء على أن يكون رئيساً لها باعتباره المؤسس لهذا المشروع الاقتصادي والاجتماعي إذ كان يرى بأن هذه الزيارة مناسبة لتحريك النشاط الاقتصادي بنابل (67) ووافق المقيم العام على هذا الاجراء (68) ولكن لم يقع تنفيذه الا في سنة 1940 (69) رغم معارضة بعض اليهود، فقد اعتبر أحد أعيانهم بأن تكوين مثل هذه اللجنة يعد لإقامة دولة وسط الدولة (70)

ومن ناحية أخرى ودائما في إطار الصراع بين مردخاي قاريلة واسحاق مامو اعتبر هذا الأخير بأن مثل هذه الزيارة لا تكتسي طابعا دينيا إذ يقضي اليهود القاصدين نابل كامل يوم الزيارة في الغناء والرقص واللهو والاكل (71) والحال أن معظم أعيان اليهود بنابل أسسوا على الاحتفاظ بها رغم أجواء الحرب ولم يعتبرها الأهالي المسلمون "استغزازا لهم" مثلما ادعى اسحاق مامو (72) بل رأوا فيها وسيلة لتثقيف الحركة الاقتصادية بمدينتهم (73) التي درجة أنه في سنتي 1947 و1948 عرفت نابل قدوم 3000 و6000 يهودي لمتاسك هذه الزيارة وتناسي المسلمون واليهود مشاكلهم المتنامية عن قضية فلسطين لاتجأها، إذ لم تسجل السلطات آنذاك أي تجاوزات أو اضطرابات (74)

ج- تصهين الزيارة وانقراضها:

لقد تمكن مردخاي قاريلة عبر هذه اللجنة المكلفة بتنظيم زيارة ضريح يعقوب سلامة من العودة للإشراف على حظوظ إدارة الصندوق الخيري الاسرائيلي بنابل، رغم محاولة الشيوعيين مرة أخرى إبعاده وبقي يشرف ويهيمن على حياة الجالية اليهودية بنابل الى حدود وفاته سنة 1950 وقد خلفه ابنه أندري قاريلة أحد زعماء الحزب الراديكالي بتونس. على رأس الصندوق الخيري ولجنة زيارة ضريح يعقوب سلامة. إلا أننا نلاحظ أن هذه الزيارة قد مدت مدد ذلك الوقت تتصهين. إذ بدأ الزوار منذ تلك الفترة يتغنون بأغنية وضع كلماتها وألحانها يوسف حجاج من سوسة، نستشف منها الطابع الصهيوني إذ يمتنى فيها المنشدون التحول بروحهم الى القدس تقول هذه الأغنية

أنا وعدمت زيارة نابل * يا ربّي إنت اللي تسمل
اللي توجلي، حاييم و نعمل * يا سيد ربّي يعقوب سلامة
سي عطلي يحضر يا سيد * مرّ على مبي فلبو مكيد
حديني بجبي -بذور ونسعد * ونفسوح بالسيد وكلامه
نفسح بالسيد الفسالي * كمل عماد زيارنو نصلاي
طالب منك يا ربّي العالي * قومك سربال عني مفاام
طالب منك يا صولانا * تخلصنا من كل اعداب
وتصرّح فلوب الحزانة * وكل من زار تزعى ايامه
فرحنا يا سسر فاسينا * وللقدس الكل فسدنا
عسايبك تصوّر تورينا * بركة السيد صاحب الغمامة
بركة سبيدي مولي الخصال * كامل مي زين الفصايل
بقتودو على كل شيء طابل * ربّي يحساوب ويهب كلامه (75)

إنّ نلاحظ من هذه الأغنية التوجه الصهيوني الذي اتخذته هذه الزيارة التي اندثرت مع استقلال البلاد وأصبحت بنابل وكأنها شيء منسي. ورغم محاولات ميخال سراف، أصيلة نابل، إحياء ذكرى يعقوب سلامة من خلال نشريات متحفها للعداات والتقاليد اليهودية ليهود تونس في اللد بإسرائيل. ذلك أن علاقة يهود نابل ويهود تونس عامة بهذا "الولي" مثل علاقتهم بمسيدي حمرزل لها أي صيغة دينية وإنما كانت ذات طبيعة انتهازية وتفعية

هوامش :

- 1) cf André Chouraqui La marche vers l'occident, les juifs d'Afrique du nord, Paris, 1953, p.63
- 2) cf Mohamed hedi ebenf "Pouvoir et société dans la Tunisie de husayn ben Ali (1705-1740)", Tunis, 1986, 2 t, Tunis 1986
- (3) عبد الواحد المنكي شتاب أهل وسلاط من 1762 حتى بداية القرن العشرين في تونس - دار سحر للشعر، د.ت (1998)
- (4) أندري شورافي، نفس المرجع، ص 82.
- 5) cf Abdelhamid Hénia "propriété et stratégies sociales à Tunis (XVIIe- XIXe siècles) Tunis 1999, p.232
- 6) cf Paul Sebag "les juifs de Tunisie au XIX siècle d'après J J Benjamin II, in les cahiers de Tunisie", 28, 1959
- (7) انظر مقال Durub طفي دائرة المعارف الإسلامية، النسخة الفرنسية، بريل، ج VII، صص 473-474
- (8) انظر جريدة " La Dépêche Tunisienne"، بتاريخ غرة مارس 1936
- 9) David Cazès "Essai sur l'histoire des Israélites de tunisie, Paris, 1889, pp. 76 - 79
- 10) Ilan Helévi "Question juive, Ed - Minuit, Paris, 1981, 372 P
- 11) Dr Louis Franx "Tunis, Description de cette Régence, univers pittoresque, VII, Paris, 2850, p.96
- 12) cf Fasèbe Vassel "La littérature populaire des israélites Tunisiennes, 2 volumes, Paris, 1908, p.127
- 13) voir Jules moulels "Rebbi Fradji Chaouat, in Revue Tunisienne, 1894
- 14) voir Félix Allouche "rebbi youssif Chaouat", in Revue tunisienne, 1928
- 15) Annuaire Israélite de Tunisie, c. s. "Revue Nationale Tunisienne"
- 16) voir Rodolphe Arditu "Rabbi Hai Taieb, in Revue tunisienne, 1904
- 17) voir Félix Allouche : "pèlerinage à la ghriba, in evidences, 1951.
- 18) انظر محمد يهود حربة في حدود الأربعينيات والنظرة الغربية، عالمي لشعر القديسي، محور جريدة ديسمبر 1998
- (20) صرح لي في السبعينيات المعفور له موسى دادار السبزوهر الأور منسلا لحدود "أردن" "تونس" "بني اليهود" إذا القسم بالنبي موسى يمكن لك أن تشك في قسمه، ولكنه إن القسم بسهمي محور ومحمدي المصالح بالنبي لا يحلف ولا يكلاب
- (21) حول علاقة يهود القرنين واليهود التوائس، انظر : André Chouraqui : op.cit., pp.261-301
- David Cazès: op.cit
- René Arditu "aperçu historique sur la judaïsme Tunisienne, in chaloum, janvier 1927
- Paul Sebag, "La Hara de Tunis", Paris, 1959, pp.89-92
- ودوستا، يهود تونس في بدايات نظام الحماية (1881-1911) مجلة الحياة الثقافية تونس عدد 1990، صص 70-76
- 22) Oifa Ben Achour "La condition des juifs tunisiens de 1881 à 1914, mémoire de maîtrise d'arabe, option histoire, paris, IV - Sorbonne, sous la direction de Jacques Fréneaux, septembre 1997, Ronéat, p.17
- 23) David Cazès op. cit., p. 76-79
- 24) Paul Sebag "histoire des juifs de Tunisie des origines à nos jours, paris, l'hamaton, 1991, p.47
- (25) محمد الطائي، الحرية الدينية بالأندلس والقاعدة والشود، مجلة دراسات للبلسية عدد خاص 7، جلفي، 1992
- (26) الوزير السراج الحلل السندسية في الأخبار التونسية، تقديم وتحقيق محمد الحبيب الهيلة دار الغرب الإسلامي، بيروت 1984، جقق، صص 364، 365
- 27) voir habib Jamoussi "le légendaire dans l'histoire des juifs de tunisie - exemple la hara de tuns, in Histoire communautaire, Histoire plurielle, la communauté juive de tunisie - Tunis - c. p.u: 1999, pp. 91-99
- 28) Oifa ben Achour .op. Cit
- (29) انظر روبرت بيرشفيك، تاريخ اعرافية في العهد الحفصية من القرن 13 إلى نهاية القرن 15م ترجمة حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1985، ج 1، ص 468
- 30) Paul sebah, : op.cit - p.47
- (31) انظر، محمد بلخوجة، تاريخ معالم الأيمان في التوحيد، والتجديد، تونس 1358 هـ / 1939 م، ص 126
- 32) Roger -Hédi Driss "Munaqib sidi Mehrez Ibn khalaf, Alger, 1959,
- (33) انظر عبد المجيد بن حمدة - سيدي محرز بن خلف وسلفه من الشيعة وأهل السنة، سلسلة أفاق إسلامية، عدد 6، وزارة الشؤون الدينية تونس، جافني، 1994، صص 146-147. لا يذكر عبد المجيد بن حمدة في هذه الدراسة مصانير، ثم انه يداري الواقع عندما يقول بأن إقامة اليهود بالعالية "استمرت" (أي أيامها)
- و نحن انما علم بأن اليهود بدؤوا مغادرة الحارة منذ سنة 1956. وغامروها تماما إثر أحداث بكسة جوان 1967 للتحول إما إلى فرسا أو إلى إسرئيل
- Doris Omsimon- Douat "immigrants d'Afrique du Nord en Israël, évolution et adaptation, Paris, 1970, 615 p
- انظر في هذه الشكلى

34) Cf. R. Bouqueno de voligny: Tunis, dernière les murs . Tunis , 1922, pp87 88

(35) ويقصد بها في الواقع اسطرمبول

36) Le comité judéo-musulman pour L'Indépendance (1921 1922) intervention présentée à l'occasion de la commémoration du 70^{ème} anniversaire du parti destour, mars 1990, ronéot.

37) L'activité stoniste dans la tunisie de l'entre-deux guerre (1920 1939), C A R, Université de Tunis , sous la direction de Bechir Tin, tunis, octobre 1980, ronéot

38) cf Abdelhamid Larguech Les ombres de la ville, Pauvres, marginaux et minoritaires à tunis (XVIII é et XIX é siècles), Tunis, faculté des lettres de Manouba et C.P.U, 1999, pp.349-350.

(39) القاضي عياض ، ترتيب المدارك في اعلام مذهب الإمام مالك، تحقيق أحمد بكير، بيروت، 1387/1967

(40) ابن خلكان ، وفيات الأعيان، القاهرة، 1310، 87

(41) الورير السواح ، التللي السندسية في الاخبار التونسية، دار الغرب الاسلامي بيروت 3 اجراء ، نشر بالخصوص ج I صفحات 607، 607، 829، 847، 848، 849، 850، 851 ج II صفحات 69، 88، 191، 193، 195، 201، 214، 344، 390، 445، 486، 532، 535، 562، 643، 655، 687، 702 ج III صفحات 38، 234

(42) cf Jaques Véhel grana et Touansa ou les deux communautés juives de Tunis, 1921, manuscrit 347، 344، 343، 342، 341

لقد مكنتنا القاء بر عاشر مشكوة من نسخة مصورة من هذا المخطوط

(43) cf . Robert Aital et Claude Sibon Regards sur les juifs de Tunisie, paris, Albin Michel, 1979, p 12

(44) Cf, G. Loth " Arnoldo Soler , Chargé d'affaires d'Espagne à Tunis et sa correspondance (1808- 1810), dans la Revue Tunisienne, 1906, pp.147-148.

(45) انظر الهامش رقم 42

(46) نفس المرجع

(47) Paul Sebag, Tunis, Histoire d'une ville, paris, L'harmaion, 1998

(48) نفس المرجع

(49) Cf, Jaques Tateb Etre juif au maghreb : la vie de la colonisation Paris Albin Michel, 1994, p.36

(50) الارشوف الوطني نتوس (1 و 2)، سلسلة D صفحون 27 ملف 4 وثيقه بتاريخ 6 حويية 1949 عدد 318

(52) L'intransigent, 3 oct 1920

(51) انظر الهامش عدد 17

(53) انظر يوسفات يهود مدينة مابل خلال فترة خدمة حسن كتاب " الوطن الفلسطيني في الماضي والحاضر - الفترة الأولى حول تاريخ الوطن الفلسطيني - مابل - مارس 1993

(54) أو ت، سلسلة D صفحون 221، ملف 14 ، تقرير كومبييا compena بتاريخ 19 أكتوبر 1935

(55) نفس المصدر مواصله بتاريخ 27 أكتوبر 1934

(56) نفس المصدر محضر جلسة اجتماع هيئة الصفوق اليوم 13 جانفي 1935

(57) مرسوم 19 سون ماي 1948 الصادر بالرائد الرسمي بتاريخ 28 ماي 1948

(58) انظر جريدة البتائلة La bataille بتاريخ 28 جانفي 1937 وامارس 1937.

(59) أو ت، سلسلة D صفحون 221 ملف 14 مواصله المراقب المدني بقربالية بتاريخ 23 أوت 1937

(60) نفس المصدر، رسالة اسحاق مامو الى المقدم العام مارسال بيوطون بتاريخ 15 مارس 1935

(61) يقول روبرت غان وكلود سيكتور في تاريخهما المذكور اعلاه بأن اسحاق مامو اعترف في بيته أثناء التواجد الألماني بتونس، وحيدة مابل فيم بين نوفمبر 1942 وماي 1943 وترجم كتاب "حب الوطن" لإبراهيم مامو Abraham Mapou من الفرنسية الى العبرية "دون أن يتعرض الى أي مضايقات".

(62) انظر جريدة "الفجر" (عبرية) ليومي 3 أوت و 12 سبتمبر 1913.

63) Cf, Jaques Véhel : op. cit (manuscrit) R. Aital / ci . Sibon - op. cit, p12

وينس هذا الاتفاق يصفه عامة على اعتبار كل يهودي قادم من أوروبا قريبا وكل يهودي ينتمي الى العالم العربي الاسلامي توسيا

(64) أو ت، سلسلة D صفحون 221 ملف 14/2، وثيقة عديلية 334.

(65) نفس المصدر رسالة قايولة الى المقدم العام بتاريخ 16 جوان 1938

(66) نفس المصدر رسالة عامل نابل، حسني حسن عبد الوهاب بتاريخ 23 جوان 1938

(67) نفس المصدر رسالة المراقب المدني بقربالية بتاريخ 23 أوت 1937

(68) نفس المصدر : تسال المقدم العام في هامش رسالة المراقب المدني المؤرخة في 2 حويية 1938 "لماذا لم يقع تطبيق اقتراح سنة 1937؟"

(69) نفس المصدر : تقرير فيوتسي بتاريخ 7 ماي 1940.

(70) نفس المصدر : رسالة مدرخاي خضفان بتاريخ 28 أفريل 1940

(71) نفس المصدر : رسالة اسحاق مامو بتاريخ 17 أفريل 1940

(72) نفس المصدر ونفس الرسالة.

(73) نفس المصدر : رسالة فايد نابل بتاريخ 11 مارس 1940 ووسائل المراقب المدني بقربالية بتاريخ 14 ماي 1940

(74) أو ت، سلسلة D صفحون 31 أوت، 1948 و7 جانفي 1949

(75) مأخوذة من نسخة بالعبرية، عربية على ملكا

أولياء تونس من خلال كتاب : تاريخ الدولتين الموحديّة و الحفصية

صالح العسلي*

بمنطقة الساحل التونسي إلى أن يجيب شيخه أبا هلال السدادي الذي قال له:

" امش إلى منزلك وافتح زاوية ينتفع الناس على يدك "

بقوله

" يا سيدي إني لا أقدر على ذلك ولا أطيقه، لأن الساحل عامر بأولياء الله تعالى وفيه طوائف" (2).

وكان هؤلاء الصلحاء يحفظون باحترام الأمراء الحفصيين (3) واعتقاد العامة في كراماتهم (4).

لقد بلغوا نتائج اختيار هؤلاء الصالحين والمصنفين الواردة في كتاب " تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية " حتى نتعرف إلى كيفية اهتمام المؤرخين بهذه الفئة من الناس وطريقة معالجتهم لأخبارهم وأحوالهم فيما صنفوا وروصعوا من كتب تاريخية، ذلك أن كتب المناقب والطبقات والفهارس والرحلات التي دوت تلك الفترة كانت ضئيلة بأخبارهم غير مستوفية. في نظرا، لحقهم وبما يتناسب مع عددهم الهائل كذلك نذكر أنه من بين الأسباب التي دعتنا إلى اختيار كتاب " تاريخ الدولتين " للقيام بهذه المحاولة هو أنه آخر اثر وضعه مؤلف معاصر للدولة الحفصية.

فمن بين الكتب التي أرثت للدولة الحفصية نجد مصدري أساسيين: عاش صاحب الأثر الأول في بداية الدولة الحفصية، وبذلك اعتبره المؤرخون أقدم مرجع ونعتي به عبد الرحمان ابن جلدون (5) (732-1332/808-1406) صاحب كتاب " العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعبر والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر " (6) وقد حصص الثلث الأخير من كتابه لتاريخ المغرب العربي وخاصة الدولة الحفصية وذلك في الجزئين الأخيرين السادس والسابع من كتابه المذكور. ولكن هذا القسم جاء خاليا من كل إشارة إلى أخبار هؤلاء الصوفية (7).

أما الكتاب الثاني فهو " تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية " (8) الذي توقف صاحبه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم ابن اللؤلؤ الزركشي (9) عند أحداث سنة 1447/882 والذي بانقطاعه صلت السبل وعميت المسالك (10)، وقد احتوى على ذكر أخبار بعض هؤلاء الصلحاء، منفصل فيه القرون فيما يلي من البحث.

في الوقت الذي بسط فيه الحفصيون نفوذهم نهائيا على أفريقية واستأثروا بحكمها (627-1230/976-1569)، كانت الحركة الصوفية تضم في مناطق متعددة من البلاد، وعلى امتداد ثلاثة قرون ونصف عددا كبيرا من المتصوفة البارزين (1).

وقد زاد عدد هؤلاء المتصوفة ونما، على امتداد فترة حكم الحفصيين، بصفة ملفتة للنظر سواء في عاصمتهم تونس أو في داخل البلاد وخاصة في المنطقة الممتدة من القيروان إلى الساحل وغيرها، وهو ما دعا الشيخ سالم اللقديدي (1299/699-3) من أقطاب متصوفة القرن السابع الهجري

ويندرج ضمن هذين الأثرين كتابا :

- " الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية " (11)، لأبي العباس أحمد بن حسين بن علي ابن الخطيب ابن القنفذ القسنطيني (ت 1409/810).

- "الأدلة البينة النورانية في مفاخر الدولة الحفصية" (12) لأبي عبد الله عمر بن الشماخ (13) الذي وضعه سنة 1488/861. وهما كتابان مفيدان لمقابلة الأحداث أو لتوفير بعض المعلومات التكميلية" (14)، ولتكنهما يكادان يكونان خاليين أيضا من كل إشارة إلى هؤلاء الصالحاء الذين عمروا بهم البلاد في تلك الفترة

وبالإضافة إلى الكتب التاريخية المذكورة نجد أخبار الدولة الحفصية مبثورة هنا وهناك في كتب المناقب والتراجم والسير والفتوح وكتب الرحلات فهل اعتنت هذه الكتب بأخبار الصوفية والصالحاء؟

- أما كتب مناقب صلحاء تونس في هذه الفترة فتكاد تكون مفقودة عدا ما جاء في كتاب معالم الإيمان (15) الذي اهتم بالأساس بأهل القيروان ومن زلوا وحل بها وكتب "رحال الشرف" لنهاري وهو مفقود.

- أما كتب التراجم والسير التي أرخت للرجال الذين عاشوا في الفترة الحفصية سواء منهم المشرفين أو المغاربة مثل:

الغبريني (16) (ت 1315/714) صاحب كتاب : "الدواية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية". ابن شاكر الكتبي (17) (764) صاحب- فوات الوفيات، والصفي (18) (ت 734) صاحب الوافي بالوفيات وابن فرحون (19) (ت 1379/799) صاحب الديباج المذهب وابن حجر العسقلاني (20) (ت 1449/852) صاحب الدرر الكامنة والسفاري (21) (ت 1497/902) صاحب الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع. وابن الغاضي (22) (ت 1025/960) في درة الحجال بأسماء الرجال، والتمكيني (23) (ت 1627/1036) صاحب نيل الابتهاج. فقد احتوت هذه المصنفات على تراجم عدد كبير من أهل أفريقية الذين عاشوا في الفترة الحفصية سواء منهم من ذاع صيته أو من خمل ذكره مع تركيز خاص على العلماء وفقهاء المالكية الذين عاشوا في تلك الفترة، ولكن ما تضمنت من أخبار لا يشفي الغليل فيما يتعلق ببحثنا.

أما كتب الرحلات فهي مجزأة لا تسعنا بالشيء الكثير في عنايتها بالتاريخ لهؤلاء الصالحاء إذ أن رحالة تلك الفترة اعتمدوا جميعا على قدر مختلف من الإيجاز والتفصيل بما يهم المناخ

العام الذي كان يعيش فيه الناس في تلك الفترة، بالأخص وصف الجو العلمي السائد آنذ وما كان يسترعي انتباههم بالخصوص أسماء الرجال الذين التقوا بهم مقتصرين على بعض التواريخ والإشارة إلى أهمية بعض المدن، ونذكر من هذه الرحلات :

التيجاني (24) أبو عبد الله (ت 1337/708)، صاحب "رحلة التيجاني" وابن رشيد (25) (ت 1321/721) في كتابه "ملء العيبة"، وابن بطوطة (26) في رحلته (ت 1321/721) والبلوي (27) (ت 1321/721) في كتابه : " تاج المغرب في تحلية علماء المشرق"

ونظرا إلى أن الزركشي هو آخر مؤلف معاصر للدولة الحفصية وقد امتاز عن بقية المصنفات الأخرى بذكر عدد من الصالحاء فقد اخترناه كما بيّنا لتتبع أخبار هؤلاء من ناحية، ولننظر في كيفية معالجته لأحوال المتصوفة مع أنه مصنف تاريخي غير مختص في المناقب ولا في الطبقات فمن هو صاحب هذا الكتاب ؟ ومن هم المؤرخ لهم من الصوفية ؟ وكيف تمت الإشارة إليهم ؟

التعريف بالمؤلف :

لم نجد في كتب التاريخ ما يسمح لنا بالتعريف به ولا بأسوته. كما لم يثبت عند أي من الدارسين تاريخ ميلاده، والأرجح أنه ولد بين نهاية خلافة أبي فارس عبد العزيز 796-837 وبداية خلافة حفيده أبي عبد الله محمد المنتصر 837-839 وذلك اعتمادا على ما ذكره الزركشي نفسه في آخر كتابه الموسوم: "نبوغ الأمانى" حيث يذكر جملة من أساتذته الذين كانوا يزاولون التدريس سنة 840 وقد يكون أصله من مؤلفة بجاية

ينهب البعض إلى أنه كان عدل إشباه في ديوان الوثائق في البلاط الحفصي - دون تبيين عدد الخلفاء الذين خدمهم - وأنه كان في الخدمة خلال فترة حكم السلطان أبي عمرو عثمان ولم يثبت عند أحد تاريخ وفاته بالتحديد ويرجح أغلب الدارسين أنها كانت في سنة 1525/932 سنة وفاة محمد بن الحسن الحفصي.

الكتاب :

يمثل النموذج الكامل للمحوليات الجادة ذات المادة انغيزية نسبية. وقد تناول للكتاب بالدرس في قسمه الأول الحركة الموحدة ودولة بني عبد المؤمن ثم انتقل بسرعة إلى بني حفص

الأخوين. فتراه يذكر بعض صفاته ويورد بعض ما كتبه لوما على القاضي ابن عبد السلام وعلى الخليفة نفسه. وكان الزركشي يطلق على الصوفية جميعهم صفة الشيخ الصالح فقط ولربما خص المنتصر الصوفي بكلمة الإمام وخص أبا حفص عمر الزركاشي (3) بكلمة استعارها من عهد طيبة زهاد القيروان وصفيته وهي المراهب. أما صفة الولي فنراه شاعها بها وكأنه به يتبرج من استعالمها ولعلها لم تكن رائجة في عصره ولعلها كانت مرتبطة لا ببلوغها إلا الخاصة إذ لا يطلقها إلا على أربعة فقط من بين كل أفراد القائمة وهم :

أبو مدين شعيب والمرجاني والجبالي وأبن عروس وأغلب هؤلاء الستة عشر إذا ما استثنينا الأول والأخير أي أبا مدين دفين طمسان وأحمد بن أبي زيد دفين المنستير، هم مدفونون في تونس ثلاثة بالجلال، وبضواحي تونس القريبة : واحد بمرناق وستة في جبل العرسي جراح بجبانة السادة الأخيار — سيدي عبد العزيز اليوم — وهناك واحد مدفون في بيته ⁽⁴⁾ ببابي الجبلي (تونس) وهو أبو هلال عباد وثلاثة بزواياهم وهم ⁽⁵⁾ ⁽⁶⁾ ⁽⁷⁾ ⁽⁸⁾ ⁽⁹⁾ ⁽¹⁰⁾ ⁽¹¹⁾ ⁽¹²⁾ ⁽¹³⁾ ⁽¹⁴⁾ ⁽¹⁵⁾ ⁽¹⁶⁾ ⁽¹⁷⁾ ⁽¹⁸⁾ ⁽¹⁹⁾ ⁽²⁰⁾ ⁽²¹⁾ ⁽²²⁾ ⁽²³⁾ ⁽²⁴⁾ ⁽²⁵⁾ ⁽²⁶⁾ ⁽²⁷⁾ ⁽²⁸⁾ ⁽²⁹⁾ ⁽³⁰⁾ ⁽³¹⁾ ⁽³²⁾ ⁽³³⁾ ⁽³⁴⁾ ⁽³⁵⁾ ⁽³⁶⁾ ⁽³⁷⁾ ⁽³⁸⁾ ⁽³⁹⁾ ⁽⁴⁰⁾ ⁽⁴¹⁾ ⁽⁴²⁾ ⁽⁴³⁾ ⁽⁴⁴⁾ ⁽⁴⁵⁾ ⁽⁴⁶⁾ ⁽⁴⁷⁾ ⁽⁴⁸⁾ ⁽⁴⁹⁾ ⁽⁵⁰⁾ ⁽⁵¹⁾ ⁽⁵²⁾ ⁽⁵³⁾ ⁽⁵⁴⁾ ⁽⁵⁵⁾ ⁽⁵⁶⁾ ⁽⁵⁷⁾ ⁽⁵⁸⁾ ⁽⁵⁹⁾ ⁽⁶⁰⁾ ⁽⁶¹⁾ ⁽⁶²⁾ ⁽⁶³⁾ ⁽⁶⁴⁾ ⁽⁶⁵⁾ ⁽⁶⁶⁾ ⁽⁶⁷⁾ ⁽⁶⁸⁾ ⁽⁶⁹⁾ ⁽⁷⁰⁾ ⁽⁷¹⁾ ⁽⁷²⁾ ⁽⁷³⁾ ⁽⁷⁴⁾ ⁽⁷⁵⁾ ⁽⁷⁶⁾ ⁽⁷⁷⁾ ⁽⁷⁸⁾ ⁽⁷⁹⁾ ⁽⁸⁰⁾ ⁽⁸¹⁾ ⁽⁸²⁾ ⁽⁸³⁾ ⁽⁸⁴⁾ ⁽⁸⁵⁾ ⁽⁸⁶⁾ ⁽⁸⁷⁾ ⁽⁸⁸⁾ ⁽⁸⁹⁾ ⁽⁹⁰⁾ ⁽⁹¹⁾ ⁽⁹²⁾ ⁽⁹³⁾ ⁽⁹⁴⁾ ⁽⁹⁵⁾ ⁽⁹⁶⁾ ⁽⁹⁷⁾ ⁽⁹⁸⁾ ⁽⁹⁹⁾ ⁽¹⁰⁰⁾ ⁽¹⁰¹⁾ ⁽¹⁰²⁾ ⁽¹⁰³⁾ ⁽¹⁰⁴⁾ ⁽¹⁰⁵⁾ ⁽¹⁰⁶⁾ ⁽¹⁰⁷⁾ ⁽¹⁰⁸⁾ ⁽¹⁰⁹⁾ ⁽¹¹⁰⁾ ⁽¹¹¹⁾ ⁽¹¹²⁾ ⁽¹¹³⁾ ⁽¹¹⁴⁾ ⁽¹¹⁵⁾ ⁽¹¹⁶⁾ ⁽¹¹⁷⁾ ⁽¹¹⁸⁾ ⁽¹¹⁹⁾ ⁽¹²⁰⁾ ⁽¹²¹⁾ ⁽¹²²⁾ ⁽¹²³⁾ ⁽¹²⁴⁾ ⁽¹²⁵⁾ ⁽¹²⁶⁾ ⁽¹²⁷⁾ ⁽¹²⁸⁾ ⁽¹²⁹⁾ ⁽¹³⁰⁾ ⁽¹³¹⁾ ⁽¹³²⁾ ⁽¹³³⁾ ⁽¹³⁴⁾ ⁽¹³⁵⁾ ⁽¹³⁶⁾ ⁽¹³⁷⁾ ⁽¹³⁸⁾ ⁽¹³⁹⁾ ⁽¹⁴⁰⁾ ⁽¹⁴¹⁾ ⁽¹⁴²⁾ ⁽¹⁴³⁾ ⁽¹⁴⁴⁾ ⁽¹⁴⁵⁾ ⁽¹⁴⁶⁾ ⁽¹⁴⁷⁾ ⁽¹⁴⁸⁾ ⁽¹⁴⁹⁾ ⁽¹⁵⁰⁾ ⁽¹⁵¹⁾ ⁽¹⁵²⁾ ⁽¹⁵³⁾ ⁽¹⁵⁴⁾ ⁽¹⁵⁵⁾ ⁽¹⁵⁶⁾ ⁽¹⁵⁷⁾ ⁽¹⁵⁸⁾ ⁽¹⁵⁹⁾ ⁽¹⁶⁰⁾ ⁽¹⁶¹⁾ ⁽¹⁶²⁾ ⁽¹⁶³⁾ ⁽¹⁶⁴⁾ ⁽¹⁶⁵⁾ ⁽¹⁶⁶⁾ ⁽¹⁶⁷⁾ ⁽¹⁶⁸⁾ ⁽¹⁶⁹⁾ ⁽¹⁷⁰⁾ ⁽¹⁷¹⁾ ⁽¹⁷²⁾ ⁽¹⁷³⁾ ⁽¹⁷⁴⁾ ⁽¹⁷⁵⁾ ⁽¹⁷⁶⁾ ⁽¹⁷⁷⁾ ⁽¹⁷⁸⁾ ⁽¹⁷⁹⁾ ⁽¹⁸⁰⁾ ⁽¹⁸¹⁾ ⁽¹⁸²⁾ ⁽¹⁸³⁾ ⁽¹⁸⁴⁾ ⁽¹⁸⁵⁾ ⁽¹⁸⁶⁾ ⁽¹⁸⁷⁾ ⁽¹⁸⁸⁾ ⁽¹⁸⁹⁾ ⁽¹⁹⁰⁾ ⁽¹⁹¹⁾ ⁽¹⁹²⁾ ⁽¹⁹³⁾ ⁽¹⁹⁴⁾ ⁽¹⁹⁵⁾ ⁽¹⁹⁶⁾ ⁽¹⁹⁷⁾ ⁽¹⁹⁸⁾ ⁽¹⁹⁹⁾ ⁽²⁰⁰⁾ ⁽²⁰¹⁾ ⁽²⁰²⁾ ⁽²⁰³⁾ ⁽²⁰⁴⁾ ⁽²⁰⁵⁾ ⁽²⁰⁶⁾ ⁽²⁰⁷⁾ ⁽²⁰⁸⁾ ⁽²⁰⁹⁾ ⁽²¹⁰⁾ ⁽²¹¹⁾ ⁽²¹²⁾ ⁽²¹³⁾ ⁽²¹⁴⁾ ⁽²¹⁵⁾ ⁽²¹⁶⁾ ⁽²¹⁷⁾ ⁽²¹⁸⁾ ⁽²¹⁹⁾ ⁽²²⁰⁾ ⁽²²¹⁾ ⁽²²²⁾ ⁽²²³⁾ ⁽²²⁴⁾ ⁽²²⁵⁾ ⁽²²⁶⁾ ⁽²²⁷⁾ ⁽²²⁸⁾ ⁽²²⁹⁾ ⁽²³⁰⁾ ⁽²³¹⁾ ⁽²³²⁾ ⁽²³³⁾ ⁽²³⁴⁾ ⁽²³⁵⁾ ⁽²³⁶⁾ ⁽²³⁷⁾ ⁽²³⁸⁾ ⁽²³⁹⁾ ⁽²⁴⁰⁾ ⁽²⁴¹⁾ ⁽²⁴²⁾ ⁽²⁴³⁾ ⁽²⁴⁴⁾ ⁽²⁴⁵⁾ ⁽²⁴⁶⁾ ⁽²⁴⁷⁾ ⁽²⁴⁸⁾ ⁽²⁴⁹⁾ ⁽²⁵⁰⁾ ⁽²⁵¹⁾ ⁽²⁵²⁾ ⁽²⁵³⁾ ⁽²⁵⁴⁾ ⁽²⁵⁵⁾ ⁽²⁵⁶⁾ ⁽²⁵⁷⁾ ⁽²⁵⁸⁾ ⁽²⁵⁹⁾ ⁽²⁶⁰⁾ ⁽²⁶¹⁾ ⁽²⁶²⁾ ⁽²⁶³⁾ ⁽²⁶⁴⁾ ⁽²⁶⁵⁾ ⁽²⁶⁶⁾ ⁽²⁶⁷⁾ ⁽²⁶⁸⁾ ⁽²⁶⁹⁾ ⁽²⁷⁰⁾ ⁽²⁷¹⁾ ⁽²⁷²⁾ ⁽²⁷³⁾ ⁽²⁷⁴⁾ ⁽²⁷⁵⁾ ⁽²⁷⁶⁾ ⁽²⁷⁷⁾ ⁽²⁷⁸⁾ ⁽²⁷⁹⁾ ⁽²⁸⁰⁾ ⁽²⁸¹⁾ ⁽²⁸²⁾ ⁽²⁸³⁾ ⁽²⁸⁴⁾ ⁽²⁸⁵⁾ ⁽²⁸⁶⁾ ⁽²⁸⁷⁾ ⁽²⁸⁸⁾ ⁽²⁸⁹⁾ ⁽²⁹⁰⁾ ⁽²⁹¹⁾ ⁽²⁹²⁾ ⁽²⁹³⁾ ⁽²⁹⁴⁾ ⁽²⁹⁵⁾ ⁽²⁹⁶⁾ ⁽²⁹⁷⁾ ⁽²⁹⁸⁾ ⁽²⁹⁹⁾ ⁽³⁰⁰⁾ ⁽³⁰¹⁾ ⁽³⁰²⁾ ⁽³⁰³⁾ ⁽³⁰⁴⁾ ⁽³⁰⁵⁾ ⁽³⁰⁶⁾ ⁽³⁰⁷⁾ ⁽³⁰⁸⁾ ⁽³⁰⁹⁾ ⁽³¹⁰⁾ ⁽³¹¹⁾ ⁽³¹²⁾ ⁽³¹³⁾ ⁽³¹⁴⁾ ⁽³¹⁵⁾ ⁽³¹⁶⁾ ⁽³¹⁷⁾ ⁽³¹⁸⁾ ⁽³¹⁹⁾ ⁽³²⁰⁾ ⁽³²¹⁾ ⁽³²²⁾ ⁽³²³⁾ ⁽³²⁴⁾ ⁽³²⁵⁾ ⁽³²⁶⁾ ⁽³²⁷⁾ ⁽³²⁸⁾ ⁽³²⁹⁾ ⁽³³⁰⁾ ⁽³³¹⁾ ⁽³³²⁾ ⁽³³³⁾ ⁽³³⁴⁾ ⁽³³⁵⁾ ⁽³³⁶⁾ ⁽³³⁷⁾ ⁽³³⁸⁾ ⁽³³⁹⁾ ⁽³⁴⁰⁾ ⁽³⁴¹⁾ ⁽³⁴²⁾ ⁽³⁴³⁾ ⁽³⁴⁴⁾ ⁽³⁴⁵⁾ ⁽³⁴⁶⁾ ⁽³⁴⁷⁾ ⁽³⁴⁸⁾ ⁽³⁴⁹⁾ ⁽³⁵⁰⁾ ⁽³⁵¹⁾ ⁽³⁵²⁾ ⁽³⁵³⁾ ⁽³⁵⁴⁾ ⁽³⁵⁵⁾ ⁽³⁵⁶⁾ ⁽³⁵⁷⁾ ⁽³⁵⁸⁾ ⁽³⁵⁹⁾ ⁽³⁶⁰⁾ ⁽³⁶¹⁾ ⁽³⁶²⁾ ⁽³⁶³⁾ ⁽³⁶⁴⁾ ⁽³⁶⁵⁾ ⁽³⁶⁶⁾ ⁽³⁶⁷⁾ ⁽³⁶⁸⁾ ⁽³⁶⁹⁾ ⁽³⁷⁰⁾ ⁽³⁷¹⁾ ⁽³⁷²⁾ ⁽³⁷³⁾ ⁽³⁷⁴⁾ ⁽³⁷⁵⁾ ⁽³⁷⁶⁾ ⁽³⁷⁷⁾ ⁽³⁷⁸⁾ ⁽³⁷⁹⁾ ⁽³⁸⁰⁾ ⁽³⁸¹⁾ ⁽³⁸²⁾ ⁽³⁸³⁾ ⁽³⁸⁴⁾ ⁽³⁸⁵⁾ ⁽³⁸⁶⁾ ⁽³⁸⁷⁾ ⁽³⁸⁸⁾ ⁽³⁸⁹⁾ ⁽³⁹⁰⁾ ⁽³⁹¹⁾ ⁽³⁹²⁾ ⁽³⁹³⁾ ⁽³⁹⁴⁾ ⁽³⁹⁵⁾ ⁽³⁹⁶⁾ ⁽³⁹⁷⁾ ⁽³⁹⁸⁾ ⁽³⁹⁹⁾ ⁽⁴⁰⁰⁾ ⁽⁴⁰¹⁾ ⁽⁴⁰²⁾ ⁽⁴⁰³⁾ ⁽⁴⁰⁴⁾ ⁽⁴⁰⁵⁾ ⁽⁴⁰⁶⁾ ⁽⁴⁰⁷⁾ ⁽⁴⁰⁸⁾ ⁽⁴⁰⁹⁾ ⁽⁴¹⁰⁾ ⁽⁴¹¹⁾ ⁽⁴¹²⁾ ⁽⁴¹³⁾ ⁽⁴¹⁴⁾ ⁽⁴¹⁵⁾ ⁽⁴¹⁶⁾ ⁽⁴¹⁷⁾ ⁽⁴¹⁸⁾ ⁽⁴¹⁹⁾ ⁽⁴²⁰⁾ ⁽⁴²¹⁾ ⁽⁴²²⁾ ⁽⁴²³⁾ ⁽⁴²⁴⁾ ⁽⁴²⁵⁾ ⁽⁴²⁶⁾ ⁽⁴²⁷⁾ ⁽⁴²⁸⁾ ⁽⁴²⁹⁾ ⁽⁴³⁰⁾ ⁽⁴³¹⁾ ⁽⁴³²⁾ ⁽⁴³³⁾ ⁽⁴³⁴⁾ ⁽⁴³⁵⁾ ⁽⁴³⁶⁾ ⁽⁴³⁷⁾ ⁽⁴³⁸⁾ ⁽⁴³⁹⁾ ⁽⁴⁴⁰⁾ ⁽⁴⁴¹⁾ ⁽⁴⁴²⁾ ⁽⁴⁴³⁾ ⁽⁴⁴⁴⁾ ⁽⁴⁴⁵⁾ ⁽⁴⁴⁶⁾ ⁽⁴⁴⁷⁾ ⁽⁴⁴⁸⁾ ⁽⁴⁴⁹⁾ ⁽⁴⁵⁰⁾ ⁽⁴⁵¹⁾ ⁽⁴⁵²⁾ ⁽⁴⁵³⁾ ⁽⁴⁵⁴⁾ ⁽⁴⁵⁵⁾ ⁽⁴⁵⁶⁾ ⁽⁴⁵⁷⁾ ⁽⁴⁵⁸⁾ ⁽⁴⁵⁹⁾ ⁽⁴⁶⁰⁾ ⁽⁴⁶¹⁾ ⁽⁴⁶²⁾ ⁽⁴⁶³⁾ ⁽⁴⁶⁴⁾ ⁽⁴⁶⁵⁾ ⁽⁴⁶⁶⁾ ⁽⁴⁶⁷⁾ ⁽⁴⁶⁸⁾ ⁽⁴⁶⁹⁾ ⁽⁴⁷⁰⁾ ⁽⁴⁷¹⁾ ⁽⁴⁷²⁾ ⁽⁴⁷³⁾ ⁽⁴⁷⁴⁾ ⁽⁴⁷⁵⁾ ⁽⁴⁷⁶⁾ ⁽⁴⁷⁷⁾ ⁽⁴⁷⁸⁾ ⁽⁴⁷⁹⁾ ⁽⁴⁸⁰⁾ ⁽⁴⁸¹⁾ ⁽⁴⁸²⁾ ⁽⁴⁸³⁾ ⁽⁴⁸⁴⁾ ⁽⁴⁸⁵⁾ ⁽⁴⁸⁶⁾ ⁽⁴⁸⁷⁾ ⁽⁴⁸⁸⁾ ⁽⁴⁸⁹⁾ ⁽⁴⁹⁰⁾ ⁽⁴⁹¹⁾ ⁽⁴⁹²⁾ ⁽⁴⁹³⁾ ⁽⁴⁹⁴⁾ ⁽⁴⁹⁵⁾ ⁽⁴⁹⁶⁾ ⁽⁴⁹⁷⁾ ⁽⁴⁹⁸⁾ ⁽⁴⁹⁹⁾ ⁽⁵⁰⁰⁾ ⁽⁵⁰¹⁾ ⁽⁵⁰²⁾ ⁽⁵⁰³⁾ ⁽⁵⁰⁴⁾ ⁽⁵⁰⁵⁾ ⁽⁵⁰⁶⁾ ⁽⁵⁰⁷⁾ ⁽⁵⁰⁸⁾ ⁽⁵⁰⁹⁾ ⁽⁵¹⁰⁾ ⁽⁵¹¹⁾ ⁽⁵¹²⁾ ⁽⁵¹³⁾ ⁽⁵¹⁴⁾ ⁽⁵¹⁵⁾ ⁽⁵¹⁶⁾ ⁽⁵¹⁷⁾ ⁽⁵¹⁸⁾ ⁽⁵¹⁹⁾ ⁽⁵²⁰⁾ ⁽⁵²¹⁾ ⁽⁵²²⁾ ⁽⁵²³⁾ ⁽⁵²⁴⁾ ⁽⁵²⁵⁾ ⁽⁵²⁶⁾ ⁽⁵²⁷⁾ ⁽⁵²⁸⁾ ⁽⁵²⁹⁾ ⁽⁵³⁰⁾ ⁽⁵³¹⁾ ⁽⁵³²⁾ ⁽⁵³³⁾ ⁽⁵³⁴⁾ ⁽⁵³⁵⁾ ⁽⁵³⁶⁾ ⁽⁵³⁷⁾ ⁽⁵³⁸⁾ ⁽⁵³⁹⁾ ⁽⁵⁴⁰⁾ ⁽⁵⁴¹⁾ ⁽⁵⁴²⁾ ⁽⁵⁴³⁾ ⁽⁵⁴⁴⁾ ⁽⁵⁴⁵⁾ ⁽⁵⁴⁶⁾ ⁽⁵⁴⁷⁾ ⁽⁵⁴⁸⁾ ⁽⁵⁴⁹⁾ ⁽⁵⁵⁰⁾ ⁽⁵⁵¹⁾ ⁽⁵⁵²⁾ ⁽⁵⁵³⁾ ⁽⁵⁵⁴⁾ ⁽⁵⁵⁵⁾ ⁽⁵⁵⁶⁾ ⁽⁵⁵⁷⁾ ⁽⁵⁵⁸⁾ ⁽⁵⁵⁹⁾ ⁽⁵⁶⁰⁾ ⁽⁵⁶¹⁾ ⁽⁵⁶²⁾ ⁽⁵⁶³⁾ ⁽⁵⁶⁴⁾ ⁽⁵⁶⁵⁾ ⁽⁵⁶⁶⁾ ⁽⁵⁶⁷⁾ ⁽⁵⁶⁸⁾ ⁽⁵⁶⁹⁾ ⁽⁵⁷⁰⁾ ⁽⁵⁷¹⁾ ⁽⁵⁷²⁾ ⁽⁵⁷³⁾ ⁽⁵⁷⁴⁾ ⁽⁵⁷⁵⁾ ⁽⁵⁷⁶⁾ ⁽⁵⁷⁷⁾ ⁽⁵⁷⁸⁾ ⁽⁵⁷⁹⁾ ⁽⁵⁸⁰⁾ ⁽⁵⁸¹⁾ ⁽⁵⁸²⁾ ⁽⁵⁸³⁾ ⁽⁵⁸⁴⁾ ⁽⁵⁸⁵⁾ ⁽⁵⁸⁶⁾ ⁽⁵⁸⁷⁾ ⁽⁵⁸⁸⁾ ⁽⁵⁸⁹⁾ ⁽⁵⁹⁰⁾ ⁽⁵⁹¹⁾ ⁽⁵⁹²⁾ ⁽⁵⁹³⁾ ⁽⁵⁹⁴⁾ ⁽⁵⁹⁵⁾ ⁽⁵⁹⁶⁾ ⁽⁵⁹⁷⁾ ⁽⁵⁹⁸⁾ ⁽⁵⁹⁹⁾ ⁽⁶⁰⁰⁾ ⁽⁶⁰¹⁾ ⁽⁶⁰²⁾ ⁽⁶⁰³⁾ ⁽⁶⁰⁴⁾ ⁽⁶⁰⁵⁾ ⁽⁶⁰⁶⁾ ⁽⁶⁰⁷⁾ ⁽⁶⁰⁸⁾ ⁽⁶⁰⁹⁾ ⁽⁶¹⁰⁾ ⁽⁶¹¹⁾ ⁽⁶¹²⁾ ⁽⁶¹³⁾ ⁽⁶¹⁴⁾ ⁽⁶¹⁵⁾ ⁽⁶¹⁶⁾ ⁽⁶¹⁷⁾ ⁽⁶¹⁸⁾ ⁽⁶¹⁹⁾ ⁽⁶²⁰⁾ ⁽⁶²¹⁾ ⁽⁶²²⁾ ⁽⁶²³⁾ ⁽⁶²⁴⁾ ⁽⁶²⁵⁾ ⁽⁶²⁶⁾ ⁽⁶²⁷⁾ ⁽⁶²⁸⁾ ⁽⁶²⁹⁾ ⁽⁶³⁰⁾ ⁽⁶³¹⁾ ⁽⁶³²⁾ ⁽⁶³³⁾ ⁽⁶³⁴⁾ ⁽⁶³⁵⁾ ⁽⁶³⁶⁾ ⁽⁶³⁷⁾ ⁽⁶³⁸⁾ ⁽⁶³⁹⁾ ⁽⁶⁴⁰⁾ ⁽⁶⁴¹⁾ ⁽⁶⁴²⁾ ⁽⁶⁴³⁾ ⁽⁶⁴⁴⁾ ⁽⁶⁴⁵⁾ ⁽⁶⁴⁶⁾ ⁽⁶⁴⁷⁾ ⁽⁶⁴⁸⁾ ⁽⁶⁴⁹⁾ ⁽⁶⁵⁰⁾ ⁽⁶⁵¹⁾ ⁽⁶⁵²⁾ ⁽⁶⁵³⁾ ⁽⁶⁵⁴⁾ ⁽⁶⁵⁵⁾ ⁽⁶⁵⁶⁾ ⁽⁶⁵⁷⁾ ⁽⁶⁵⁸⁾ ⁽⁶⁵⁹⁾ ⁽⁶⁶⁰⁾ ⁽⁶⁶¹⁾ ⁽⁶⁶²⁾ ⁽⁶⁶³⁾ ⁽⁶⁶⁴⁾ ⁽⁶⁶⁵⁾ ⁽⁶⁶⁶⁾ ⁽⁶⁶⁷⁾ ⁽⁶⁶⁸⁾ ⁽⁶⁶⁹⁾ ⁽⁶⁷⁰⁾ ⁽⁶⁷¹⁾ ⁽⁶⁷²⁾ ⁽⁶⁷³⁾ ⁽⁶⁷⁴⁾ ⁽⁶⁷⁵⁾ ⁽⁶⁷⁶⁾ ⁽⁶⁷⁷⁾ ⁽⁶⁷⁸⁾ ⁽⁶⁷⁹⁾ ⁽⁶⁸⁰⁾ ⁽⁶⁸¹⁾ ⁽⁶⁸²⁾ ⁽⁶⁸³⁾ ⁽⁶⁸⁴⁾ ⁽⁶⁸⁵⁾ ⁽⁶⁸⁶⁾ ⁽⁶⁸⁷⁾ ⁽⁶⁸⁸⁾ ⁽⁶⁸⁹⁾ ⁽⁶⁹⁰⁾ ⁽⁶⁹¹⁾ ⁽⁶⁹²⁾ ⁽⁶⁹³⁾ ⁽⁶⁹⁴⁾ ⁽⁶⁹⁵⁾ ⁽⁶⁹⁶⁾ ⁽⁶⁹⁷⁾ ⁽⁶⁹⁸⁾ ⁽⁶⁹⁹⁾ ⁽⁷⁰⁰⁾ ⁽⁷⁰¹⁾ ⁽⁷⁰²⁾ ⁽⁷⁰³⁾ ⁽⁷⁰⁴⁾ ⁽⁷⁰⁵⁾ ⁽⁷⁰⁶⁾ ⁽⁷⁰⁷⁾ ⁽⁷⁰⁸⁾ ⁽⁷⁰⁹⁾ ⁽⁷¹⁰⁾ ⁽⁷¹¹⁾ ⁽⁷¹²⁾ ⁽⁷¹³⁾ ⁽⁷¹⁴⁾ ⁽⁷¹⁵⁾ ⁽⁷¹⁶⁾ ⁽⁷¹⁷⁾ ⁽⁷¹⁸⁾ ⁽⁷¹⁹⁾ ⁽⁷²⁰⁾ ⁽⁷²¹⁾ ⁽⁷²²⁾ ⁽⁷²³⁾ ⁽⁷²⁴⁾ ⁽⁷²⁵⁾ ⁽⁷²⁶⁾ ⁽⁷²⁷⁾ ⁽⁷²⁸⁾ ⁽⁷²⁹⁾ ⁽⁷³⁰⁾ ⁽⁷³¹⁾ ⁽⁷³²⁾ ⁽⁷³³⁾ ⁽⁷³⁴⁾ ⁽⁷³⁵⁾ ⁽⁷³⁶⁾ ⁽⁷³⁷⁾ ⁽⁷³⁸⁾ ⁽⁷³⁹⁾ ⁽⁷⁴⁰⁾ ⁽⁷⁴¹⁾ ⁽⁷⁴²⁾ ⁽⁷⁴³⁾ ⁽⁷⁴⁴⁾ ⁽⁷⁴⁵⁾ ⁽⁷⁴⁶⁾ ⁽⁷⁴⁷⁾ ⁽⁷⁴⁸⁾ ⁽⁷⁴⁹⁾ ⁽⁷⁵⁰⁾ ⁽⁷⁵¹⁾ ⁽⁷⁵²⁾ ⁽⁷⁵³⁾ ⁽⁷⁵⁴⁾ ⁽⁷⁵⁵⁾ ⁽⁷⁵⁶⁾ ⁽⁷⁵⁷⁾ ⁽⁷⁵⁸⁾ ⁽⁷⁵⁹⁾ ⁽⁷⁶⁰⁾ ⁽⁷⁶¹⁾ ⁽⁷⁶²⁾ ⁽⁷⁶³⁾ ⁽⁷⁶⁴⁾ ⁽⁷⁶⁵⁾ ⁽⁷⁶⁶⁾ ⁽⁷⁶⁷⁾ ⁽⁷⁶⁸⁾ ⁽⁷⁶⁹⁾ ⁽⁷⁷⁰⁾ ⁽⁷⁷¹⁾ ⁽⁷⁷²⁾ ⁽⁷⁷³⁾ ⁽⁷⁷⁴⁾ ⁽⁷⁷⁵⁾ ⁽⁷⁷⁶⁾ ⁽⁷⁷⁷⁾ ⁽⁷⁷⁸⁾ ⁽⁷⁷⁹⁾ ⁽⁷⁸⁰⁾ ⁽⁷⁸¹⁾ ⁽⁷⁸²⁾ ⁽⁷⁸³⁾ ⁽⁷⁸⁴⁾ ⁽⁷⁸⁵⁾ ⁽⁷⁸⁶⁾ ⁽⁷⁸⁷⁾ ⁽⁷⁸⁸⁾ ⁽⁷⁸⁹⁾ ⁽⁷⁹⁰⁾ ⁽⁷⁹¹⁾ ⁽⁷⁹²⁾ ⁽⁷⁹³⁾ ⁽⁷⁹⁴⁾ ⁽⁷⁹⁵⁾ ⁽⁷⁹⁶⁾ ⁽⁷⁹⁷⁾ ⁽⁷⁹⁸⁾ ⁽⁷⁹⁹⁾ ⁽⁸⁰⁰⁾ ⁽⁸⁰¹⁾ ⁽⁸⁰²⁾ ⁽⁸⁰³⁾ ⁽⁸⁰⁴⁾ ⁽⁸⁰⁵⁾ ⁽⁸⁰⁶⁾ ⁽⁸⁰⁷⁾ ⁽⁸⁰⁸⁾ ⁽⁸⁰⁹⁾ ⁽⁸¹⁰⁾ ⁽⁸¹¹⁾ ⁽⁸¹²⁾ ⁽⁸¹³⁾ ⁽⁸¹⁴⁾ ⁽⁸¹⁵⁾ ⁽⁸¹⁶⁾ ⁽⁸¹⁷⁾ ⁽⁸¹⁸⁾ ⁽⁸¹⁹⁾ ⁽⁸²⁰⁾ ⁽⁸²¹⁾ ⁽⁸²²⁾ ⁽⁸²³⁾ ⁽⁸²⁴⁾ ⁽⁸²⁵⁾ ⁽⁸²⁶⁾ ⁽⁸²⁷⁾ ⁽⁸²⁸⁾ ⁽⁸²⁹⁾ ⁽⁸³⁰⁾ ⁽⁸³¹⁾ ⁽⁸³²⁾ ⁽⁸³³⁾ ⁽⁸³⁴⁾ ⁽⁸³⁵⁾ ⁽⁸³⁶⁾ ⁽⁸³⁷⁾ ⁽⁸³⁸⁾ ⁽⁸³⁹⁾ ⁽⁸⁴⁰⁾ ⁽⁸⁴¹⁾ ⁽⁸⁴²⁾ ⁽⁸⁴³⁾ ⁽⁸⁴⁴⁾ ⁽⁸⁴⁵⁾ ⁽⁸⁴⁶⁾ ⁽⁸⁴⁷⁾ ⁽⁸⁴⁸⁾ ⁽⁸⁴⁹⁾ ⁽⁸⁵⁰⁾ ⁽⁸⁵¹⁾ ⁽⁸⁵²⁾ ⁽⁸⁵³⁾ ⁽⁸⁵⁴⁾ ⁽⁸⁵⁵⁾ ⁽⁸⁵⁶⁾ ⁽⁸⁵⁷⁾ ⁽⁸⁵⁸⁾ ⁽⁸⁵⁹⁾ ⁽⁸⁶⁰⁾ ⁽⁸⁶¹⁾ ⁽⁸⁶²⁾ ⁽⁸⁶³⁾ ⁽⁸⁶⁴⁾ ⁽⁸⁶⁵⁾ ⁽⁸⁶⁶⁾ ⁽⁸⁶⁷⁾ ⁽⁸⁶⁸⁾ ⁽⁸⁶⁹⁾ ⁽⁸⁷⁰⁾ ⁽⁸⁷¹⁾ ⁽⁸⁷²⁾ ⁽⁸⁷³⁾ ⁽⁸⁷⁴⁾ ⁽⁸⁷⁵⁾ ⁽⁸⁷⁶⁾ ⁽⁸⁷⁷⁾ ⁽⁸⁷⁸⁾ ⁽⁸⁷⁹⁾ ⁽⁸⁸⁰⁾ ⁽⁸⁸¹⁾ ⁽⁸⁸²⁾ ⁽⁸⁸³⁾ ⁽⁸⁸⁴⁾ ⁽⁸⁸⁵⁾ ⁽⁸⁸⁶⁾ ⁽⁸⁸⁷⁾ ⁽⁸⁸⁸⁾ ⁽⁸⁸⁹⁾ ⁽⁸⁹⁰⁾ ⁽⁸⁹¹⁾ ⁽⁸⁹²⁾ ⁽⁸⁹³⁾ ⁽⁸⁹⁴⁾ ⁽⁸⁹⁵⁾ ⁽⁸⁹⁶⁾ ⁽⁸⁹⁷⁾ ⁽⁸⁹⁸⁾ ⁽⁸⁹⁹⁾ ⁽⁹⁰⁰⁾ ⁽⁹⁰¹⁾ ⁽⁹⁰²⁾ ⁽⁹⁰³⁾ ⁽⁹⁰⁴⁾ ⁽⁹⁰⁵⁾ ⁽⁹⁰⁶⁾ ⁽⁹⁰⁷⁾ ⁽⁹⁰⁸⁾ ⁽⁹⁰⁹⁾ ⁽⁹¹⁰⁾ ⁽⁹¹¹⁾ ⁽⁹¹²⁾ ⁽⁹¹³⁾ ⁽⁹¹⁴⁾ ⁽⁹¹⁵⁾ ⁽⁹¹⁶⁾ ⁽⁹¹⁷⁾ ⁽⁹¹⁸⁾ ⁽⁹¹⁹⁾ ⁽⁹²⁰⁾ ⁽⁹²¹⁾ ⁽⁹²²⁾ ⁽⁹²³⁾ ⁽⁹²⁴⁾ ⁽⁹²⁵⁾ ⁽⁹²⁶⁾ ⁽⁹²⁷⁾ ⁽⁹²⁸⁾ ⁽⁹²⁹⁾ ⁽⁹³⁰⁾ ⁽⁹³¹⁾ ⁽⁹³²⁾ ⁽⁹³³⁾ ⁽⁹³⁴⁾ ⁽⁹³⁵⁾ ⁽⁹³⁶⁾ ⁽⁹³⁷⁾ ⁽⁹³⁸⁾ ⁽⁹³⁹⁾ ⁽⁹⁴⁰⁾ ⁽⁹⁴¹⁾ ⁽⁹⁴²⁾ ⁽⁹⁴³⁾ ⁽⁹⁴⁴⁾ ⁽⁹⁴⁵⁾ ⁽⁹⁴⁶⁾ ⁽⁹⁴⁷⁾ ⁽⁹⁴⁸⁾ ⁽⁹⁴⁹⁾ ⁽⁹⁵⁰⁾ ⁽⁹⁵¹⁾ ⁽⁹⁵²⁾ ⁽⁹⁵³⁾ ⁽⁹⁵⁴⁾ ⁽⁹⁵⁵⁾ ⁽⁹⁵⁶⁾ ⁽⁹⁵⁷⁾ ⁽⁹⁵⁸⁾ ⁽⁹⁵⁹⁾ ⁽⁹⁶⁰⁾ ⁽⁹⁶¹⁾ ⁽⁹⁶²⁾ ⁽⁹⁶³⁾ ⁽⁹⁶⁴⁾ ⁽⁹⁶⁵⁾ ⁽⁹⁶⁶⁾ ⁽⁹⁶⁷⁾ ⁽⁹⁶⁸⁾ ⁽⁹⁶⁹⁾ ⁽⁹⁷⁰⁾ ⁽⁹⁷¹⁾ ⁽⁹⁷²⁾ ⁽⁹⁷³⁾ ⁽⁹⁷⁴⁾ ⁽⁹⁷⁵⁾ ⁽⁹⁷⁶⁾ ⁽⁹⁷⁷⁾ ⁽⁹⁷⁸⁾ ⁽⁹⁷⁹⁾ ⁽⁹⁸⁰⁾ ⁽⁹⁸¹⁾ ⁽⁹⁸²⁾ ⁽⁹⁸³⁾ ⁽⁹⁸⁴⁾ ⁽⁹⁸⁵⁾ ⁽⁹⁸⁶⁾ ⁽⁹⁸⁷⁾ ⁽⁹⁸⁸⁾ ⁽⁹⁸⁹⁾ ⁽⁹⁹⁰⁾ ⁽⁹⁹¹⁾ ⁽⁹⁹²⁾ ⁽⁹⁹³⁾ ⁽⁹⁹⁴⁾ ⁽⁹⁹⁵⁾ ⁽⁹⁹⁶⁾ ⁽⁹⁹⁷⁾ ⁽⁹⁹⁸⁾ ⁽⁹⁹⁹⁾ ⁽¹⁰⁰⁰⁾ ⁽¹⁰⁰¹⁾ ⁽¹⁰⁰²⁾ ⁽¹⁰⁰³⁾ ⁽¹⁰⁰⁴⁾ ⁽¹⁰⁰⁵⁾ ⁽¹⁰⁰⁶⁾ ⁽¹⁰⁰⁷⁾ ⁽¹⁰⁰⁸⁾ ⁽¹⁰⁰⁹⁾ ⁽¹⁰¹⁰⁾ ⁽¹⁰¹¹⁾ ⁽¹⁰¹²⁾ ⁽¹⁰¹³⁾ ⁽¹⁰¹⁴⁾ ⁽¹⁰¹⁵⁾ ⁽¹⁰¹⁶⁾ ⁽¹⁰¹⁷⁾ ⁽¹⁰¹⁸⁾ ⁽¹⁰¹⁹⁾ ⁽¹⁰²⁰⁾ ⁽¹⁰²¹⁾ ⁽¹⁰²²⁾ ⁽¹⁰²³⁾ ⁽¹⁰²⁴⁾ ⁽¹⁰²⁵⁾ ⁽¹⁰²⁶⁾ ⁽¹⁰²⁷⁾ ⁽¹⁰²⁸⁾ ⁽¹⁰²⁹⁾ ⁽¹⁰³⁰⁾ ⁽¹⁰³¹⁾ ⁽¹⁰³²⁾ ⁽¹⁰³³⁾ ⁽¹⁰³⁴⁾ ⁽¹⁰³⁵⁾ ⁽¹⁰³⁶⁾ ⁽¹⁰³⁷⁾ ⁽¹⁰³⁸⁾ ⁽¹⁰³⁹⁾ ⁽¹⁰⁴⁰⁾ ⁽¹⁰⁴¹⁾ ⁽¹⁰⁴²⁾ ⁽¹⁰⁴³⁾ ⁽¹⁰⁴⁴⁾ ⁽¹⁰⁴⁵⁾ ⁽¹⁰⁴⁶⁾ ⁽¹⁰⁴⁷⁾ ⁽¹⁰⁴⁸⁾ ⁽¹⁰⁴⁹⁾ ⁽¹⁰⁵⁰⁾ ⁽¹⁰⁵¹⁾ ⁽¹⁰⁵²⁾ ⁽¹⁰⁵³⁾ ⁽¹⁰⁵⁴⁾ ⁽¹⁰⁵⁵⁾ ⁽¹⁰⁵⁶⁾ ⁽¹⁰⁵⁷⁾ ⁽¹⁰⁵⁸⁾ ⁽¹⁰⁵⁹⁾ ⁽¹⁰⁶⁰⁾ ⁽¹⁰⁶¹⁾ ⁽¹⁰⁶²⁾ ⁽¹⁰⁶³⁾ ⁽¹⁰⁶⁴⁾ ⁽¹⁰⁶⁵⁾ ⁽¹⁰⁶⁶⁾ ⁽¹⁰⁶⁷⁾ ⁽¹⁰⁶⁸⁾ ⁽¹⁰⁶⁹⁾ ⁽¹⁰⁷⁰⁾ ⁽¹⁰⁷¹⁾ ⁽¹⁰⁷²⁾ ⁽¹⁰⁷³⁾ ⁽¹⁰⁷⁴⁾ ⁽¹⁰⁷⁵⁾ ⁽¹⁰⁷⁶⁾ ⁽¹⁰⁷⁷⁾ ⁽¹⁰⁷⁸⁾ ⁽¹⁰⁷⁹⁾ ⁽¹⁰⁸⁰⁾ ⁽¹⁰⁸¹⁾ ⁽¹⁰⁸²⁾ ⁽¹⁰⁸³⁾ ⁽¹⁰⁸⁴⁾ ⁽¹⁰⁸⁵⁾ ⁽¹⁰⁸⁶⁾ ⁽¹⁰⁸⁷⁾ ⁽¹⁰⁸⁸⁾ ⁽¹⁰⁸⁹⁾ ⁽¹⁰⁹⁰⁾ ⁽¹⁰⁹¹⁾ ⁽¹⁰⁹²⁾ ⁽¹⁰⁹³⁾ ⁽¹⁰⁹⁴⁾ ⁽¹⁰⁹⁵⁾ ⁽¹⁰⁹⁶⁾ ⁽¹⁰⁹⁷⁾ ⁽¹⁰⁹⁸⁾ ⁽¹⁰⁹⁹⁾ ⁽¹¹⁰⁰⁾ ⁽¹¹⁰¹⁾ ⁽¹¹⁰²⁾ ⁽¹¹⁰³⁾ ⁽¹¹⁰⁴⁾ ⁽¹¹⁰⁵⁾ ⁽¹¹⁰⁶⁾ ⁽¹¹⁰⁷⁾ ⁽¹¹⁰⁸⁾ ⁽¹¹⁰⁹⁾ ⁽¹¹¹⁰⁾ ⁽¹¹¹¹⁾ ⁽¹¹¹²⁾ ⁽¹¹¹³⁾ ⁽¹¹¹⁴⁾ ⁽¹¹¹⁵⁾ ⁽¹¹¹⁶⁾ ⁽¹¹¹⁷⁾ ⁽¹¹¹⁸⁾ ⁽¹¹¹⁹⁾ ⁽¹¹²⁰⁾ ⁽¹¹²¹⁾ ⁽¹¹²²⁾ ⁽¹¹²³⁾ ⁽¹¹²⁴⁾ ⁽¹¹²⁵⁾ ⁽¹¹²⁶⁾ ⁽¹¹²⁷⁾ ⁽¹¹²⁸⁾ ⁽¹¹²⁹⁾ ⁽¹¹³⁰⁾ ⁽¹¹³¹⁾ ⁽¹¹³²⁾ ⁽¹¹³³⁾ ⁽¹¹³⁴⁾ ⁽¹¹³⁵⁾ ⁽¹¹³⁶⁾ ⁽¹¹³⁷⁾ ⁽¹¹³⁸⁾ ⁽¹¹³⁹⁾ ⁽¹¹⁴⁰⁾ ⁽¹¹⁴¹⁾ ⁽¹¹⁴²⁾ ⁽¹¹⁴³⁾ ⁽¹¹⁴⁴⁾ ⁽¹¹⁴⁵⁾ ⁽¹¹⁴⁶⁾ ⁽¹¹⁴⁷⁾ ⁽¹¹⁴⁸⁾ ⁽¹¹⁴⁹⁾ ⁽¹¹⁵⁰⁾ ⁽¹¹⁵¹⁾ ⁽¹¹⁵²⁾ ⁽¹¹⁵³⁾ ⁽¹¹⁵⁴⁾ ⁽¹¹⁵⁵⁾ ⁽¹¹⁵⁶⁾ ⁽¹¹⁵⁷⁾ ⁽¹¹⁵⁸⁾ ⁽¹¹⁵⁹⁾ ⁽¹¹⁶⁰⁾ ⁽¹¹⁶¹⁾ ⁽¹¹⁶²⁾ ⁽¹¹⁶³⁾ ⁽¹¹⁶⁴⁾ ⁽¹¹⁶⁵⁾ ⁽¹¹⁶⁶⁾ ⁽¹¹⁶⁷⁾ ⁽¹¹⁶⁸⁾ ⁽¹¹⁶⁹⁾ ⁽¹¹⁷⁰⁾ ⁽¹¹⁷¹⁾ ⁽¹¹⁷²⁾ ⁽¹¹⁷³⁾ ⁽¹¹⁷⁴⁾ ⁽¹¹⁷⁵⁾ ⁽¹¹⁷⁶⁾ ⁽¹¹⁷⁷⁾ ⁽¹¹⁷⁸⁾ ⁽¹¹⁷⁹⁾ ⁽¹¹⁸⁰⁾ ⁽¹¹⁸¹⁾ ⁽¹¹⁸²⁾ ⁽¹¹⁸³⁾ ⁽¹¹⁸⁴⁾ ⁽¹¹⁸⁵⁾ ⁽¹¹⁸⁶⁾ ⁽¹¹⁸⁷⁾ ⁽¹¹⁸⁸⁾ ⁽¹¹⁸⁹⁾ ⁽¹¹⁹⁰⁾ ⁽¹¹⁹¹⁾ ⁽¹¹⁹²⁾ ⁽¹¹⁹³⁾ ⁽¹¹⁹⁴⁾ ⁽¹¹⁹⁵⁾ ⁽¹¹⁹⁶⁾ ⁽¹¹⁹⁷⁾ ⁽¹¹⁹⁸⁾ ⁽¹¹⁹⁹⁾ ⁽¹²⁰⁰⁾ ⁽¹²⁰¹⁾ ⁽¹²⁰²⁾ ⁽¹²⁰³⁾ ⁽¹²⁰⁴⁾ ⁽¹²⁰⁵⁾ ⁽¹²⁰⁶⁾ ⁽¹²⁰⁷⁾ ⁽¹²⁰⁸⁾ ⁽¹²⁰⁹⁾ ⁽¹²¹⁰⁾ ⁽¹²¹¹⁾ ⁽¹²¹²⁾ ⁽¹²¹³⁾ ⁽¹²¹⁴⁾ ⁽¹²¹⁵⁾ ⁽¹²¹⁶⁾ ⁽¹²¹⁷⁾ ⁽¹²¹⁸⁾ ⁽¹²¹⁹⁾ ⁽¹²²⁰⁾ ⁽¹²²¹⁾ ⁽¹²²²⁾ ⁽¹²²³⁾ ⁽¹²²⁴⁾ ⁽¹²²⁵⁾ ⁽¹²²⁶⁾ ⁽¹²²⁷⁾ ⁽¹²²⁸⁾ ⁽¹²²⁹⁾ ⁽¹²³⁰⁾ ⁽¹²³¹⁾ ⁽¹²³²⁾ ⁽¹²³³⁾ ⁽¹²³⁴⁾ ⁽¹²³⁵⁾ ⁽¹²³⁶⁾ ⁽¹²³⁷⁾ ⁽¹²³⁸⁾ ⁽¹²³⁹⁾ ⁽¹²⁴⁰⁾ ⁽¹²⁴¹⁾ ⁽¹²⁴²⁾ ⁽¹²⁴³⁾ ⁽¹²⁴⁴⁾ ⁽¹²⁴⁵⁾ ⁽¹²⁴⁶⁾ ⁽¹²⁴⁷⁾ ⁽¹²⁴⁸⁾ ⁽¹²⁴⁹⁾ ⁽¹²⁵⁰⁾ ⁽¹²⁵¹⁾ ⁽¹²⁵²⁾ ⁽¹²⁵³⁾ ⁽¹²⁵⁴⁾ ⁽¹²⁵⁵⁾ ⁽¹²⁵⁶⁾ ⁽¹²⁵⁷⁾ ⁽¹²⁵⁸⁾ ⁽¹²⁵⁹⁾ ⁽¹²⁶⁰⁾ ⁽¹²⁶¹⁾ ⁽¹²⁶²⁾ ⁽¹²⁶³⁾ ⁽¹²⁶⁴⁾ ⁽¹²⁶⁵⁾ ⁽¹²⁶⁶⁾ ⁽¹²⁶⁷⁾ ⁽¹²⁶⁸⁾ ⁽¹²⁶⁹⁾ ⁽¹²⁷⁰⁾ ⁽¹²⁷¹⁾ ⁽¹²⁷²⁾ ⁽¹²⁷³⁾ ⁽¹²⁷⁴⁾ ⁽¹²⁷⁵⁾ ⁽¹²⁷⁶⁾ ⁽¹²⁷⁷⁾ ⁽¹²⁷⁸⁾ ⁽¹²⁷⁹⁾ ⁽¹²⁸⁰⁾ ⁽¹²⁸¹⁾ ⁽¹²⁸²⁾ ⁽¹²⁸³⁾ ⁽¹²⁸⁴⁾ ⁽¹²⁸⁵⁾ ⁽¹²⁸⁶⁾ ⁽¹²⁸⁷⁾ ⁽¹²⁸⁸⁾ ⁽¹²⁸⁹⁾ ⁽¹²⁹⁰⁾ ⁽¹²⁹¹⁾ ⁽¹²⁹²⁾ ⁽¹²⁹³⁾ ⁽¹²⁹⁴⁾ ⁽¹²⁹⁵⁾ ⁽¹²⁹⁶⁾ ⁽¹²⁹⁷⁾ ⁽¹²⁹⁸⁾ ⁽¹²⁹⁹⁾ ⁽¹³⁰⁰⁾ ⁽¹³⁰¹⁾ ⁽¹³⁰

بمناسبة استدعاء الخليفة له إلى مراكش لما اشتهر من أمره ببجاجة (36).

أما أبو سعيد الباجي فيعود ذكره في تقديرنا إلى أن أبا العلاء الموحدي الذي كان له اعتقاد كبير في الأولياء والصالحين كان يتقرب إليه بتقديم العروض والهدايا المختلفة وكان هذا الولي يرفضها (37)، وكذلك الشأن تقريبا بالنسبة إلى تلميذه أبي هلال عباد.

أما أبونا عبد الله وهو مخلوط بن علي الهواري الناشئ غربا ذكره لأنه كان مكلفا بتموين المرابطين (38) أما الصقلي فقد يكون ذكره نظرا إلى أنه كان راوية لخبر يتعلق بالمهدي بن تومرت وقد أشار إلى ذلك في بداية الكتاب (39).

أما المرابطي فيمكن أن نشع أحد الأمراء الذي رباه هو في كتبه بعد قتل والده وتطهر الذي في تونس لولاية العهد وقد استغاب له السلطان، وعلاقة هذا الولي بالسلطان أوضح من أن يعرف بها (40).

أما أبو عبد الله الزبيدي فقد يكون ذكره لشهرته إذ أنه بمكناسية ذكره في هذا الولي ودفنه بجبانة السادة الأخيار بالمؤنس نهى الإزركشي يستطرد ليذكرنا كل من دفن هناك من الأخيار (41).

أما علي المتصور الصوفي فيمكن أن نراجع للكتاب لنعرف أنه كانت له حظوة خاصة لدى السلطان وكان يتجرا على تعنيف القاضي ابن عبد السلام جهرا وتوجيه اللوم مباشرة إلى الأمير (42). أما أبو عبد الله محمد الظريف فلا أعلن أنه ذكره لطرفه فقط بل قد يكون ذكره لشهرته أو لعلاقة الخليفة به وهو ما لم يثبت لدينا.

أما سيدي فتح الله، فالزركشي يذكر أن الخليفة أبا فارس عبد العزيز هو الذي بنى زاوية لهذا الولي في حياته في جبل الجلود (43).

أما أبو الحسن علي الجبالي فلم توفق في إثبات علاقته بأحد أجداده الذي يحمل نفس الاسم والذي ذكر صاحب الفارسية بأنه كان مؤدب أحد الخلفاء الحفصيين.

أما سيدي أحمد عسيلة فصدافته الحميمة بسيدي ابن عروس بملازمته له وأيضاً ربما لملازمة الوليدة بالسلطة وقد يكون هذا هو السبب في قتله من قبل أحد الأعراب في سيخة سيجوم (44).

أما الولي أحمد بن عروس فعلاقته بالدولة الحفصية أشهر من أن يعرف بها.

وزاوية خارج باب سعدون كما بنى أبو عمرو عثمان (389هـ/893هـ) زاوية الفندق فوق غابة شريك قبلي زغولن وزوايا عين زميت والمنبيلة وعرباطة وسكرة والتومي (32). والأغرب من ذلك فإننا نجد من الصلحاء أنفسهم من يستهجن هذه الكلمة ويحذر من سكنى الزوايا. يقول محمد الظريف الولي الصالح :

إن الزوايا بسد للهموم
وربما تقضي إلى الهاوية
زوت عن السنة عمارها
ومن أجل ذلك سميت الزاوية (33)
وجاء في مناقب السيدة المتوبة :

حكى عن سيدي أبي عبد الله محمد المرابطي أنه أتى إليه بعض المرابطين وقال له : أوصني يرحمك الله، فقال له : أشك عن ثلاث وأوصيك بثلاث. فاما الوصية فعليكم بتقوى الله ولا تحف أحدًا وعليك بطريق الرشاد وعليك بسنة الله ورسوله وأما التي أشكك عنها فإياك وخلفاء أفرار الزنا. فقال له : ومن هم؟ فقال الأوسلوس سكان الزوايا وسكان العمارس فهم إخوة الأبائس (34).

وعما قد يؤيد هذا الافتراض أن الزركشي لا يطلق على ما نسميه اليوم مقام الولي الصالح محرز بن خلف أو زاوية سيدي محرز— وهي التي كما نعلم كان الملوك الحفصيون يحيطونها بهالة كبيرة من الاحترام والتبجيل إذ هي تضم وفاة أفراد هذه السلالة بل نراه يطلق عليها اسم دار الولي الصالح فقط (35).

أغلب الصوفية المذكورين في تاريخ الدولتين من تونس ما عدا من شذ منهم مثل أبي مدين شعيب أصيل الأندلس وكذلك أبو سعيد الباجي وسيدي فتح الله الذي يطلق عليه لقب العجمي والذي يرجح بأن أصله من خوارزم.

علاقة الأولياء بالإدارة الحفصية :

يبدو بادئة أن ما يجمع بين هؤلاء المذكورين هو علاقتهم بالسلطان—وهي فرضية قد تبدو متسورة وتستحق مزيدا من البحث والفحص ولكنها أمر وارد، فهي تقريبا تكاد تكون القاسم المشترك بينهم أو على الأقل بين ثمانية منهم أي الثلثين، إذ الأرجح أن الزركشي قد اعتمد في ذكرهم على ما توصل إليه من وثائق وهو الذي كان يشغل خطة عدل إيهاد في البلاط الحفصي.

فهذا أبو مدين شعيب يذكره الزركشي ويحدد تاريخ وفاته

قصيره لمناظرة العلماء لما وشى به ابن البراء. كما تتمثل هذه العلاقة بصفة أوضح عندما توطدت العلاقة بين هذا الولي وبين الأمير الشيباني شقيق أبي زكريا الذي شفع في أبي الحسن وأخرجه من السجن وأكرمه بل أصبح من مريديه (46).

كما لا يغوتنا هنا أن نسجل بأن الزركشي لم يهتم بذكر صوفية الأندلس ولم ينزلهم المنزلة التي يستحقون فيعاملهم معاملة التكرات عندما يذكرهم. فكل كان هناك تناقض في عهده بين صلحاء تونس والبطلاء من الأندلسيين؟ فهو يقول: " في سنة 647 توفي المولى أبو زكرياء يحيى صاحب تونس في مصلته بظاهر بونة ودفن من الغد بجامع بونة إلى جانب الشيخ الصالح أبي مروان" (47) فقط. والصال أن الغرياني يقول إن مقام هذا الولي الصالح عبد الملك بن مسرة اليحسبي القرطبي هو أحد الأماكن الأربعة التي يستجاب فيها الدعاء (48)

وكما يعامل ابن مسرة تراه يعامل ابن سبعين بنفس الطريقة إذ يذكر اسمه عرضا بمناسبة قدوم بيعة مكة على المستنصر للحفصية سنة 650 هـ. والصال أن عبد الحق بن سبعين هو الذي حرر هذه البيعة وأولبها هو السبب من وراثتها (49).

ولعل عدم اهتمامه بأبي علي النطفي 610 هـ وعدم ذكره له في كتابه مع شهرته في البلاد التونسية يتم عن العداوة التي كانت قائمة في تلك الوقت، أي في أوائل الدولة الحفصية بين الموالين للموحدين والمناصرين للحفصيين وقد اتهم الدهماني الموحدين بسم أبي علي النطفي وقد تعرض لطغي عيسى لذلك في مقال نشرته مجلة "إبلا" (50). وإذا كان لنا أن نخرج بنتيجة من خلال هذا العرض فإننا نعتبر كتاب : تاريخ الدولتين عينة ممثلة للكتابة التاريخية في عهد الدولة الحفصية. وإذا اعتبرنا أنه ليس كل ما يحدث في التاريخ ذا أهمية تاريخية بالنسبة إلى المؤلف، ولا وجود في الممارسة الفعلية لكتابة التاريخ للأحداث المفضة. ذلك أن الحدث ينتقى طبقا لما له من علاقة ودية بما تعتبره كتابية التاريخ، الرسمي، وحدة عملها الأساسية وفي هذه الحالة تتمثل هذه الوحدة في "التاريخ للدولة" وكتابنا هذا أبرز مثال على ذلك إذ هو يحمل اسم تاريخ الدولتين، ويؤرخ لسلالة من السلالات، ونظريه الإعانة بالسلالة في الكتابة التاريخية تخضع هي ذاتها لتحديد مفاهيمي دقيق يمكن توضيحه بالرجوع إلى ابن خلدون، فالدولة والعامل في نظر أغلب المؤرخين العرب والمسلمين شيء (51) وأحد فتاريخ الدولة عند الزركشي إذن هو عبارة عن تعداد ملوك السلالة بالتسلسل.

أما الصلحاء أبو حفص عمر الزركاكي وأحمد بن أبي زيد وأبو علي حسن الزنديقي فلم يتمكن من إثبات صلتهم المباشرة بالسلطة

فهل تكفي العلاقة التي ذكرنا - إن صحت - والتي تمثل الخيط الرابط بين كل من أرخ لهم الزركشي في كتابه، بأن تبرر اقتصره على هذه الأسماء فقط دون غيرها، وهل اعتبر الزركشي هذه العلاقة فعلا مقياسا لهذا الإعانة الذي أولاه لهم من بين العدد الهائل والكم الوفير للأولياء والصالحين الذين عاشوا في فترة تنازع الثلاثة قرون ؟ أم إن هذا الاختيار جاء اعتباريا نظرا إلى أن هم المؤلف الأول ليس تدوين وحصر مناقب الأولياء وإنما هو كتابة التاريخ الرسمي للسلالة الحفصية ؟ أم هل إن عدم توفر كتاب يعتني بمناقب صلحاء تونس على غرار ما فعله صاحب كتاب معالم الإيمان مع أولياء القيروان هو السبب الحقيقي لعدم ذكر أسماء بعض الأولياء المشهورين في ذلك العصر ؟ أم إن عادة تغليب العلماء على أسماء الصوفية في كتب التاريخ كان لها مفعولها على الزركشي ؟

ومهما كانت الأسباب الداعية إلى هذا التيسير، فإننا نرى أن الزركشي لم يوف صلحاء عصره حظهم ولا يشفع له في هذا إلا أن يكون الكتاب وصلنا ناقصا. إذ أنه لو لم يذكر هؤلاء الستة عشر ما جرونا على نقده واعتبرنا ذلك مجرد اختيار لاحق لنا في تقييم حريته في الكتابة. وقد سبقه إلى ذلك ابن خلدون الذي بالرغم من اعتقاده بالتصوف وتأييده كتابا في ذلك لم يذكر أحدا منهم.

ولا غرابة إذن أن يكون الكتاب قد وصلنا ناقصا ولا فكيك نضر عدم تعرض الزركشي لنزول النصارى بتونس سنة 1270/668 والحال أنه أشار إلى نزولهم بمصر قبل عشرين سنة خلت، مع الإشارة هنا إلى أن صاحب الفهرست قد ذكر ذلك (45). فهل يعقل أن يهم الزركشي الحديث عن أهم حركة صوفية ظهرت في تونس في تلك الفترة ولا يشير لا من قريب ولا من بعيد إلى قطب هذه الحركة التي ستصبح ظاهرة اجتماعية ذات دلالة في حياة البلاد التونسية. ولم يكلف نفسه حتى عناء تدوين تاريخ وفاة صاحب هذه الطريقة وأعتي أبا الحسن الشاذلي (656 هـ). ولعل من يلتصق له عناء في ذلك يقول إنه اقتصر على ذكر من توفوا بتونس، لكن التعليل لا يصح إذ نراه يؤرخ لوفاة سبعة علماء توفوا خارج تونس ولا يلتصق إلى هذه الدليل. ومما يزيد الأمر غرابة أن المعايير التي ذكرنا منذ قليل بخصوص اقتصره على ذكر من كانت لهم علاقة بالسلطة تنطبق على أبي الحسن الشاذلي، فقد استعاضه أبو زكريا الحفصية إلى

الترتيب	اسم الولي الذي خصه الزركشي بالذكر	الرقم	الفتحة الذي يطلق عليه	الترتيب	مكان الدفن
1	أبو مدين شعيب	14	الشيخ الصالح الولي القطب	590	الموضع المعروف بالعماد بتمعمان
2	أبو سعيد الهلالي	58	الشيخ الصالح	628	دفن بالجبلية المعروفة بجبل المرسى بمقرية من العمارة
3	أبو هلال عباد	72	الشيخ الصالح الحاج	630	دفن بالجبلية المعروفة به
4	أبونا عبد الله محمد الله مغلوب بن علي الهواري الثالثي	79	الشيخ الصالح	659	دفن بجبلية الشيوخ بالمرسى
5	أبو عبد الله محمد الصقلي	81	الشيخ الصالح المعروف بالصقلي	664	المنفوخ بأبر من عمل مرناق إحدى قرى تونس
6	أبو علي حسن الزندري	109	الشيخ الصالح الزوع	686	قرب جبلية السادة الأحيار بمرسى جراح
7	أبو محمد عبد الله المرحلي	111	الشيخ الولي صالح	699	دفن بجبل الجائر
8	أبو عبد الله محمد القرشي لاريدي	140	شيخ صالح	740	جبلية سادة الأحيار
9	علي بن منصور الصوفي	157	الشيخ الصالح لاسم	742	دفن بالجائر
10	أبو عبد الله محمد نظريف	227	الشيخ صالح	787	بزاوية المعروفة به بجبل المرسى
11	سويدي فتح الله	280	الشيخ الصالح	847	بزاوية قرب جبل الجلود
12	أبو الحسن علي الجبالي	281	الشيخ الولي الصالح	848	بجبل المرسى بطرف جبهاته
13	سويدي أحمد عسيلة	302	الشيخ الصالح	865	الجائر
14	أحمد بن عرويس	309	الشيخ الولي الصالح	868	بزاوية حيث كان استقراره (تونس قرب القصبة)
15	أبو حفص عمر الزركاكي	310	الشيخ المرباط	869	جبل المرسى
16	أحمد بن أبي زيد	310	الشيخ الصالح	869	المستير

الخواص:

- (1) بوشفيك، تاريخ إفريقية في العهد الحفصي، تعريب حمادي الساحلي، نشر دار العرب الاسلامي، بيروت 1988 - ج 2، ص 337، ويشير إليه في الصفحات القادمة ببوشفيك فقط.
- (2) ابن حاجي معالم الإيمان، نشر المكتبة العنيفة، تونس ط 1993/2 ج 4، ص 31، ويشير إليه في الصفحات القادمة بالمعالم.
- (3) انظر على سبيل المثال أن قد عدد الفارسية في ميادين الدولة الحفصية، ص 146، 147، 148، 163، ويشير إليه في الصفحات القادمة بالفارسية فقط.
- (4) المصدر السابق، ص 103.
- (5) الزركشي الاعلام، القاهرة، سنة 1954، ج 4، ص 106، ويشير إليه في الصفحات القادمة بالاعلام فقط.
- (6) انظر طبعة دار الفكر، بيروت ط 1996/3.

- (7) Marçus (G) : Revue Africaine, 1918, pp 129 130.
- (8) طبع اكتاب ثلاث طبعات. كانت الأولى سنة 1289 بالمطبعة الرسمية التونسية والثانية سنة 1966 والثالثة سنة 1998
- (9) الأعلام ج 6 - ص 192
- (10) برنشفيك ج 2 - ص 13.
- (11) تحقيق الشاذلي التيفري وعبد المجيد التركي - نشر الدار التونسية للنشر تونس سنة 1968
- (12) بشرة عثمان الكعاك هي طبعة أولى سنة 1963 ثم الطاهر المعموري في 2 ط بشر الدار العربية للكتاب تونس سنة 1984
- (13) انظر توجمة الشماخ وتاريخ وفاته المختطف حولها في مقدمة الطبعة الثانية
- (14) برنشفيك ج 2 ص 13
- (15) معالم الابهس في معرفة أهل القيروان صنف أبو زيد عبد الرحمن الدباغ (ت 696) واكمله أبو القاسم بن يحيى بن باجي (ت 839)، طبع تونس، المطبعة الرسمية سنة 1320 ثم المكتبة العتيقة تونس 1968 ثم سنة 1993
- (16) أبو لحسان أحمد، الأعلام ج 1 ص 1 طبع الكتاب طبعة ثانية بتحقيق عادل دويهي سنة 1977 نشر دار الأفاق ببيروت
- (17) المصدر السابق ج 7، ص 25
- (18) نفس المصدر ج 2، ص 364
- (19) ابراهيم بن علي، المصدر السابق ج 1، ص 47. طبع الكتاب طبعة ثانية بالمعاصرة، دار التراث بدور تاريخ بتحقيق محمد الأحمدى أبو المور
- (20) أحمد بن علي، المصدر نفسه ج 1 / 173، طبع الكتاب في 4 أجزاء ببيدرياه سنة 1348.
- (21) محمد بن عبد الرحمن، المصدر السابق، ج 7 ص 67، طبع الكتاب بالمعاصرة، (12 جزء) سنة 1353
- (22) أبو العباس أحمد المنكبسي، الأعلام ج 1، ص 225 نشر المحكمة بعتبة تونس سنة 1947 وهو في ثلاثة أجزاء
- (23) أحمد بابا المنكبسي، الأعلام ج 1، ص 98 طبع الكتاب على هامش كتاب بنجاح تلميح بالمعاصرة سنة 129
- (24) لم يذكره صاحب الأعلام وطبعته الرحلة بنو سمرتين بتقديم حسن حسني عبد الوهاب الأولى سنة 1958 والثانية سنة 1981 بالدار العربية للكتاب.
- (25) محمد بن عمر، الأعلام، ج 7، ص 204، نشرت الدار التونسية للنشر أجزاء منها سنة 1980
- (26) محمد بن عبد الله، الأعلام (79 / 1376)، ج 7، ص 141
- (27) خالد بن يحيى، المصدر السابق ج 2، ص 139 نشرت ترجمته بالعمود، تحقيق حسني الشماخ، بدور تاريخ
- (28) تاريخ الدولتين، ص 33
- (29) المصدر السابق، ص 310
- (30) المصدر السابق، ص 157.
- (31) المصدر السابق، ص 310
- (32) نفس المصدر، ص 234 وأتفرع ص 270
- (33) البجلي النبال، العتيقة التاريخية للنصوف الإسلامي، تونس 1965، ص 269
- (34) نفس المرجع، ص 265
- (35) نفس المرجع، ص 296 - 297 - 301 - 303.
- (36) نفس المصدر، ص 35
- (37) برنشفيك، ج 2، ص 337
- (38) المصدر السابق، نفس الجزء، ص 343.
- (39) تاريخ الدولتين، ص 9
- (40) برنشفيك، ج 2، ص 345
- (41) تاريخ الدولتين، ص 156
- (42) المصدر السابق، ص 157.
- (43) المصدر السابق، ص 235.
- (44) نفس المصدر، ص 302.
- (45) ألفارسية، ص 131
- (46) ابن الصباغ، نزه الأسرار، ص 11 - المطبعة التونسية الرسمية، تونس 1304 هـ
- (47) تاريخ الدولتين، ص 69
- (48) عنون الوالية، ص 29.
- (49) نفس المصدر، ص 70.
- (50) انظر العدد 178 من هذه المجلة
- (51) عزيز العظمة، ابن خلدون وتاريخيته، دار الطليعة - بيروت، 1987، ص 36.

الفقه والتصوف وعلم الكلام بين بلاد شنقيط وأرض القيروان

(قراءة في التواصل بين المنطقتين خلال القرنين الثالث والرابع عشر الهجريين)

محمد بن أحمد بن المحبوب*

غالباً ما يمرون في رحلاتهم إلى الحج بالبلاد التونسية فيتلوثون هناك غير يسير محاورين بطرائهم ومحاولين الاستفادة والاستفادة ومزاجيين في الوقت نفسه بين التقبل واللقاء والبهت والاستقبال

فمن امتدت بناحية المعرفة والحكمة بين البلدين ؟ وبأي طريقة استطاع العلماء نسج تلك العلاقات الثقافية المتميزة ؟ وكيف كان غفنة سعي هؤلاء ؟ ثم من من الوجوه الثقافية التي جعلت معها في تلبية هذا التحايد المعرفي ؟

ذلك ما نسعى إلى الإجابة عنه في هذه السطور. فقول أولاً إن هاتين المنطقتين تجمعهما صلات ثقافية عريقة فربادة على اتحاور ووحدة الجنس واللغة والدين هنالك توافق والتقاء على مستوى العقيدة الأشعرية، ومقر الإمام نافع، ومذهب الإمام مالك في الفقه، ومهجع الجسد في التصوف، وأكثر من ذلك ثمة تشابه كبير في الطريقة التي تم بها فتح البلدين فأبناء القوم الصحابة الذين دخلوا القيروان فاتحين هم الذين بلغوا إلى ربا شنقيط في أوائل القرن الهجري الثاني (116 هـ) يعلمون الناس الكتاب والحكمة، ويشيرون تعاليم الإسلام، فالمرحون يذهبون إلى أن البلاد الشنقيطية فتحت على يد حفدة عقبة بن نافع الفهري (4) وهذا ما عبر عنه أحد شعراء القوم (5) في أسلوب أدبي رفيع يشير إلى أن عقبة نفسه زل هذه البلاد مجاهداً ومبلغاً لرسالات الله يقول : (6)

—الخفيف—

فسرحة العيد أبقت ذكرياتي	من صميمي وحركة خطراتي
حول ماضٍ يعطيك قصة شعب	عميق بالفخار والمكرامات
زاره عقبة المجاهد قديماً	حاملاً دين أفضل السمعات

II — بوابر التواصل واللقاء :

لا بأس أن ندشن هذا التواصل بتلك الصرخة المدوية التي أطلقها القائد يحيى بن إبراهيم الكدالي (7) وهو بالقيروان مستنجداً بمعارف أهلها، وذلك حين قال :

— ما لنا علم من العلوم، ولا مذهب من المذاهب لأننا في الصحراء منقطعون لا يصل إلينا



توطئة :

نود في هذا المقال المتواضع أن ننهب — ولو يسيراً — إلى بعض الروابط الثقافية التي جمعت بين بلاد شنقيط (1) وأرض القيروان (2) ساعين إلى تلمس قنوات العلم وصلات المعرفة التي ربطت بينهما، وقد اخترنا لهذا الموضوع عنواناً — التواصل الثقافي بين بلاد شنقيط وأرض القيروان —.

ونقصد بالتواصل الثقافي هنا مختلف العلاقات المعرفية التي ربطت المنطقتين حيث كانت المؤلفات التونسية من عماد المقررات في المحظرة (3) الموريتانية، ثم إن الشائقة كانوا

لينتهي بعد ذلك إلى مختصر خليل، فالذي يعكس هذا الترتيب، ويقدم خلايلا على الرسالة يكون، قد اُخذ بالمنهج وخرق القاعدة ليصبح في نظر الناظم عنوان البلادة وآية الجهل، يقول: (15) -الرجز-

علامة الجهل بهذا الجيل ترك الرسالة إلى خليل وأكثر من ذلك نجد أحد فقهاء القوم المعاصرين وهو المصطفى ابن بابان (16) ينوه بفضل محمد بن أبي زيد القيرواني صاحب الرسالة مؤكدا أنه هو مالك الأصغر منها إلى أنه جمع بين سياسة الدنيا وفقه الدين وضم إلى ذلك الورع والانفاق ليجد في آخر أبياته وفاة هذا العالم الجليل، يقول: (17)

وابن أبي زيد الإمام الأعرف

بمالك الأصغر كان يعرف

فسأروا أسوال الامام جامع

مذهبه يسر العلوم للاماع

حوى رئاسة الدنيا والدين

وكان نفعنا للأخذين

أروع مباحا ظهر الحق رجح

له ومرعى علمه الجم انتجع

من كتبه النواوير الرسالة

مختصر الأم أخو الجزالة

أصبح السواحد والسبعينا

يسعد ثلاثمائة دفينا

II- حضور المؤلفات التونسية في الدرس الشنقيطي :

وفي هذه النقطه سنعرض لأهم المؤلفات التونسية التي كان لها حضور بالصعيد الشنقيطي ضاربين لها أمثلة بثلاثة فئون أساسية هي الفقه والتصوف وعلم الكلام فمأذا عن هذه المؤلفات التونسية وتأثيرها؟

(أ) المؤلفات الفقهية :

أشرنا من قبل إلى تأثير رسالة ابن أبي زيد وحضوره بالربوع الشنقيطية، ونكتفي بالقول هنا إن النابغة الغلاوي (18) تحدث في منظومته المعروفة -"بو طليحي" (19) عن عدد من مؤلفات الفقه التونسي مشيرا إلى أنها كانت من المراجع المعتمدة في الفقه الشنقيطي إذ كان عليها المعمول وبها الفتوى ولعل أبرزها "التهذيب" للبرادعي، وشرح القلشاني للرسالة،

إلا بعض تجار جهال حرفة المبيع والشراء، لا علم عندهم، وفيما أقوام يحرصون على تعلم القرآن وطالب العلم ويرغبون في التفتة في الدين لو وجدوا إلى ذلك سبيلا فعسى ياسيدنا أن ننظر لنا من طلبتنا من يتوجه معنا إلى بلادنا ليطعننا ديننا" (8). وكان نداءه هذا حينما مر بالقيروان في طريق عودته من الحج فلقي بساحتها أبا عمران الفاسي القيرواني (9) فازره وتناصره وأحاله على تعليمه بالمغرب الأقصى وجاج بن زلزو الملطي (10) الذي انتدب له القاضي عبد الله بن يس الجزولي (11) مؤسس الرباط ومدشن أول حلقة تدريسية بالبلاد، وبذلك تعلم أن الفضل في الثأام هذه الحصة الدراسية الأولى بالربوع الشنقيطية يرجع إلى أهل القيروان الذين ظلوا على مر الأيام يمدون هذه البلاد بنافع العلم ونادر الحكمة وقد وصلت مؤلفات محمد بن أبي زيد القيرواني (ت 371هـ) البلاد في وقت مبكر وخاصة رسالته المعروفة بباكورة المذهب، والتي كانت أساسا من أسس المقررات الفقهية في المحاضرة الشنقيطية ومرجعا معتمدا في التدريس والفتوى، حتى إن القوم اتصوا بها كثيرا فأصبحوا يتوهمون بها في تصانيفهم اليومية ونظمهم الدارجة مؤكدا أن دراستها عنوان التوسيع والاستقصاء فدارسها لا يستعصى عليه فرع فقهية، ولا يمسح عليه موضوع فكانوا يرددون على ألسنتهم "إل كتب رساله" ما تخطب أمسلا (12).

ويبدو أن رسالة ابن أبي زيد تداولت بالمحاضر الشنقيطية تداولا كبيرا فاحتضنت في الطروس وحصلت في الصدور، وذلك ما أشار إليه أحد الباحثين في أسلوب قد لا يخلو من المبالغة مشيرا إلى حضور هذا النص الفقهي وتعدد نشاطات القوم حوله إذا شملت الحفظ والاستظهار، والشرح والتعليق والنظم والاستسناخ، يقول: "ومن أهم المؤلفات التي أصبحت مراجع محظرة في بلاد شتقيط رسالة ابن أبي زيد التي لا يوجد طالب علم إلا ويعفظها عن ظهر قلب، وقد شرحها جمع كبير من المواطنين كما نظمها علماء موريتانيون" (13). وقد أورد هذا الباحث خمسة عشر مؤلفا شنقيطيا تناولت في جملتها متن الرسالة وهي ما بين نظم وشرح وتعليق (14).

زيادة على ذلك فإننا نصادف بيتا من الرجز لأحد علماء القوم يعتب ضمنه على الطلبة الذين يهتمون بمختصر خليل على حساب الرسالة مشيرا إلى ما يقومون به من تنكيس في العملية التربوية إذ يقدمون ما رتبته التأخير، فالمعتاد في دراسة الفقه بأرض شتقيط أن يبدأ الطالب بقراءة "الرسالة" لسهولتها

جمع بين العلم والعبادة * ونزع الله به عباده
وفي التصديق طويل الباع * قد حبس الجرم من الرباع
من كتبه حذوده الرشيقة * نبذته في المنطق الأنيقه
كذلك البسيط وهو مختصر * أعجوبة أزهاره الجم اعتمر
وفي ثلاث وثمانمائة * وفاة ذا النجم العظيم الرتبة

كما تحدث عن القلشاني شارح الرسائل وغيرها من المؤلفات
الفقهية الهامة معددا مؤلفاته ومحددا لوفاته يقول: (24)

والقلشاني شارح الرسالة * فقيه تونس أخو الجزالة
قد أدرك ابن عرفة وقد قضى * وشرح ابن حاجب شرحا رضى
أسبح أسفار أتم مدونه * مفيدة وشرح المدونة
عام ثلاثة وستين قسنى * بعد ثمان مائة ذا العرضى

وزيادة على ما تقدم يحدث هذا القاضي الموريتاني عن
القلبي سمعون في أبيات من الرجز تعرض لسيرة حياته
واسهامه العلمي، يقول: (25)

وإبن سعيد التبريجي السامي * عبد السلام علم الأعلام
حافظ غزير العلم * لقب سمعون لحد الفهم
روى عن ابن قاسم وأشهب * ونجل وهب فانار الغيها
مؤلف الأم أخو الزهاد * والعقل والورع والمجاهد
صحة أهل القيروان الفطن * كانت صحابه أمة الدنيا
لموته العلم غدا حزينا * في مائتين بعد أربعينا

ب) الحضور الصوفي

وتحسن الإشارة هذا إلى أن أبا الحسن الشاذلي يعتبر من
أبرز المتصوفة التونسيين الذين كان لهم حضور في الصعيد
الشنتيقي، وقيل أن نيدا في تفاصيل الصلوات الصوفية بين
المنظمتين تشير إلى أن الطريقة الشاذلية نسبة إلى "شاذل"
ببلاد المغرب العربي، ولعل هذه البلدة الآن بالبلاد التونسية أو
على الحدود بينها وبين الجزائر، ولفظ القاموس هو "شاذل"
كصاحب علم وبهاء بلدة المغرب أو هي بالذال منها أبو الحسن
الشاذلي أستاذ الطائفة الشاذلية (...) وفيهم يقول أبو العباس
بن عطاء الله (26) الطويل:

تعمس بحب الشاذلية تلقى ما * تروم فحقك ذاك منهم وحصل
ولا تعدون عيناك عنهم فأنهم * شعوس هدى في أعين المتأمل

وتبصرة اللخمي، ومختصر ابن عرفة وجامع ابن يونس، وقد
أشار السابعة إلى اهتمام الشاذلية بهذه المدونات الفقهية ضمن
أسلوب من الجناس بديع يكشف عن تمكنه من ناصية النظم مع
تفنن في العبارة والأسلوب، يقول (20):

واعتمدوا التهذيب للبرادعي
وبالمدونة في البري دعي
واعتمدوا ما دون الفلاساني

على الرسالة بهذا الشأن
واعتمدوا تبصرة اللخمي

ولم تكن لجاهل أمي
لكنه مزق بإختياره

مذهب مالك لدى امتيازه
واعتمدوا مختصر ابن عرفة

كذا ابن مرزوق وعن من عرفة
واعتمدوا الجامع لابن يونس
وكان يدعى مصحفا لكن نسي

ونقرأ لأحمد فال(21) الموسوي أبياتا يجسن فيها الجزو
إلى بعض العلماء التونسيين مبينا حكم الظهور للأذان
يقول(22):

نَدْبُ لذي الأذان طهر وكفاه * بدونه وهل بكثرة أو بلاء
على الجواز ليس في مكايه * كره وتكره على كراهته
أجاز نجلا نافع وناجي * بلا كراهة أذان الناجي
كذلك سمعون وقد أفتى الشـ * لي به قالوا ولو من جنب

فهذه المؤلفات المذكورة في هذه الأبيات كانت من أسس
المقررات الفقهية في المحظرة الشنتيقيّة، وأكثر من ذلك نجد
القاضي المصطفى بن بابان متقدم الذكر يعرف عددا من الفقهاء
التونسيين منوها بدورهم وشاكرًا سعيهم، ففي حديثه عن ابن
عرفة يقول: (23)

والوزعي التونسي بن عرفة * محقق الدهر إمام العرفه
عصب الشريعة أخو المضاء * حفظه الله من السقماء
بعلمه امتلات الصكوك * وهابه السورقة والملوك
ولسي الخطبة والفتاوى * كانت له أهل اللبسوخ تاوي
كان إمام جامع الزيتونة * يفسر العلم لمن ياتونه
متقبضا مشعرا عن سوق * لم ير في مجتمع أو سوق

ج) الحضور الكلامي والمنطقي :

وفي هذه النقطة نشير إلى أن نظم الطيحية في المنطق لمحمد بن طيب التونسي من أبرز المقررات المنطقية في المحاضر الموريتانية، فقد تدول في ساحاتها وتناولت كثيرا فوضعت عليه طرر وشروح عدة، فهناك طرة مامة وضعتها عليه العالم محض بابيه بن اعيد الديماني (33) وأخرى وضعتها العلامة خديجة بنت العاقل (34) ثم إن المختار بن المحبوب (35) كمل هذا النظم بأحجار مجاذله حاول خلاله أن يتوسع في موضوع التناقض. أما الشروح الشنقيطية لهذا النظم فأبرزها شرح عبد الرحمان بن محمد فال بن مثالي التندفي (36) كما شرحها محمد محمود بن الواثق المالكي (37).

وكثيرا ما كان العلماء الموريتانيون يحيلون على هذا النظم ومن ذلك ما خاطب به محمد فال (بيها) بن محمذن (38) زميلا له في لفقاسة كان يقرأ معه هذا الرجز المنطقي مشيرا إلى أنه مهم بعض أبواب النظم، واستعصت عليه أبواب أخرى مضمنا في أمياته شطرين من أسطران نظم ابن الطيب يقول (39):
لقد جهجت من فنو المنطق * ما كنت أحسب جمعه لم يطق
فالعكس هل لا ينظم مريض * والافتراض نلت دون أرض
وصورت مما إن لك من ممار * في الفرس المضروب والحمار
"وقيد الموضوع منك لم يفر" * "وسالبات الكل عكس ما ذكر"

III - تأثير الشناقطة بالمعيد التونسي:

كان للشناقطة تأثير غير يسير بالربوع التونسية تمثل في الاقتناء والتدريس وغيرهما من الأنشطة الثقافية المختلفة، وسنبرز جوانب من هذا التأثير مركزين على جهود ثلاثة أعلام ثقافية هم على التوالي النابغة الغلاوي والمصطفى الطالب أحمد بن أطوير التجنة ومحمد يمعي الرلاني (40) وسنعرض لهم تباعا في ما يلي .

أ) النابغة الغلاوي :

نشير إلى أن هذا الرجل لم يرتحل إلى البلاد التونسية، غير أن مولفاته امتدت إليها وخاصة منظومته المعروفة بـ "بوطيحية" التي كانت من من بين المقررات الرسمية في جامع الزيتونة، وذلك ما أكده محقق هذا الرجز مشيرا إلى طرافته وروعة أسلوبه، متحدنا عن رواج هذه المنظومة وسيورتها في افطار المغرب العربي، حيث ألفت ببلاد شنقيط، وطبعت بالمغرب، ودرجت في البرامج التونسية، يقول : "وتكن أهمية هذا النص - يعني بوطيحية- في محاولة صاحبه تأسيس

وهذان البيتان يردان كثيرا على السنة الموريتانيين. وزيادة على ذلك نجد المصطفى أحمد بن أطوير التجنة (27) في رحلته المكتوبة يصف لنا خلوة الإمام الشاذلي بتونس مؤكدا بروكته وكثرة أنوارها وضيائها، وذلك ما جعل سكان تونس في أيامه يتسابقون إليها ويتنافسون في زيارتها بكل مكوناتهم الاجتماعية، وذلك التماسا للبركة وأملا في قضاء الحوائج. يقول : "كما زنا محل الساطعة أنواره الفالحة أسواره محل الشيخ الفوت سيدي أبو الحسن الشاذلي، محل مشهور عظيم، ومقام كريم وهو موضع خلوته المشهورة يقصده أهل تونس بالزيارة يوم السبت الذكور الشبان والكهول الشيوخ والنساء الحسان والمعائز الهرمات والشيخ الهرم، حتي إنك لتلقى الشيخ الهرم والعجور الهرمة يتكلفان زيارته بالمشي بالعود بالمشقة العظيمة وما ذلك إلا لما جربوه من عظمت وقضاء الحوائج عند زيارة خلوته" (28).

وأكثر مما تقدم نجد العالم الشنقيطي نافع بن حبيب التندفي (29) ينظم أبياتا بديعة ينظر من خلالها للطريقة الشاذلية وينوه بإمامها ويهيب بمريديها بسطحة يشرحونها مؤكدا أنهم بنوا مذهبهم على التواصي بالحق والصبر وأسسه على البر والتقوى، لذلك يدعو الرجل حذبه ليكون من أصحاب هذا النهج الذي يرتسم خطوات الشاذلي ويتبع سبيله، يقول (30):

هو الورد ورد الشاذلية بالسبر

ذوه توأصا فيه بالحق والصبر

عليك به يا "شاذلي" فلا تحدد

عن أثار حزب الشاذلي بالشبر

ولا تطلبن بالشاذلي وحزبه

بيدلا فلا تستقبل التبن بالقبير

حقيقة هذا الورد ذكره محمد

ثلغن من إسناد حبر إلى حبر

يروفونه صحوا بلا سكرة ترى

ولا علة تحشاج للرحم المحبري

"شياه ديات" (31) لا عليهم ولا لهم

وأصرهم يبن على قلة الخير

سألزم هذا الورد "غير مطول

لعيني عليه" (32) ما حبيت إلى القبر

الفقهاء المالكيين وخاصة اللخمي يقول: فلما نزلنا محروسة صفاقس زرنا الإمام اللخمي رضي الله عنه (44) وإثر ذلك توجه إلى مدينة سوسة محمدا موقعا، ملتصا بركة أوليائها، متوردا على مزاراتها منوها بالقيمة العمرانية الكبيرة لمسجدها ويقول: "ثم سرنا إلى سوسة وهي من أعمال محروسة تونس الخضراء وزرنا أوليائها وزرنا بها ثمر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو صورة مسجد عظيم لا يسهل لك إلا عينك لجودته وجدته وحسنه وإتقانه" (45).

ثم يعرج على مدينة "الموستر" التي وصف مآخها وضيعة أرضها وتباتها دون أن ينسى حركتها العمرانية وثروتها الاقتصادية المتميزة يومئذ يقول: "ثم ركبنا إلى "الموستر" وهي قرية صغيرة عامرة جداً ذات خيرات كثيرة فيها من أنواع الأشجار ما لا يعلم إلا الله خالقها" (46).

ثم يتوجه بعد ذلك إلى القيروان ملتصا بركة الأولياء والصالحين يسأحها مذكراً بكترة العلماء في تاريخها، يقول "ثم سرنا إلى القيروان وزرنا الأولياء والعلماء وما أكثرهم، وأولهم يوماً منهم أبو زعمة الصحابي الجليل (ت 34هـ) وابن أبي زيد، والإمام سحون، وولده محمد، والقاسمي" (47)، وقد استفاد الرجل يساحة هذه المدينة كتباً عديدة لعل أبرزها معالم الإيمان في رجال القيروان للقاسم بن عيسى المعروف بابن ناجي القيرواني (ت 837 هـ).

وبعد ذلك يصل الرجل إلى تونس الخضراء التي حدد لنا لحظة وصوله إليها باليوم والشهر والسنة متحدداً عن موقعها الجغرافي ونوعها الديمغرافي، مشيراً في الوقت نفسه إلى اتصاله بالسلطة هناك، يقول: "ثم سرنا قاصدين تونس الخضراء بقدمنا إليها رابع ذي الحجة عام سبع وأربعين ومائتين بعد الألف وهي مدينة عظيمة جداً على شاطئ البحر ومكتنا فيها ستة أشهر ونحن نأزلون عند سلطان تونس مكرمين على أحسن ما يحب الصديق ويكره العدو" (48).

وبساحة هذه المدينة يزور الرجل قبور جمع من العلماء والصالحين، وخاصة علماء المالكية ولا سيما أبو محفوظ سيدي محرز بن خلف، وهو ابن خالة الولي سيدي عبد الله بن أبي زيد صاحب الرسالة، وقد استطرد كثيراً من الحكايات في شأن هذا الولي ونسبه، يقول: "ابن خلف هذا ينتهي نسبه إلى أبي بكر الصديق، وزيارته يوم الأربعاء ويجتمع عنده من الصباح إلى المساء من الرجال والنساء ما لا يعلم عدده إلا الله، وله

نظرة عامة للفتوى في المذهب المالكي. وهو لا شك قد سبق إلى هذا الميدان، ولكنه جمع الكثير من المتفرقات في نظم سلس، وبأسلوب وفيح، ألهمه لبوساً من الخصوصية المحلية زادت من طواقه وجدة مادته كما انغرد أيضاً بنوع من الاهتمام والاستهلاك خاصين، فبالرغم من أنه قد طبع بالمطبعة الملكية بفاس عام 1282هـ/1865م ضمن الأعمال الفقهية التي اختيرت في تلك الفترة للنشر، ويروج تدريسها في الزيتونة ودحا من الزمن فإنه أيضاً حقق مرتين في الأعوام الأخيرة (49).

ويبدو أن هذه المنظومة ظلت مقررة جامع الزيتونة حتى أواسط القرن العشرين، وذلك ما أشار إليه أحد الباحثين نافلاً عن بعض الطلبة المتخرجين من هذه المؤسسة العلمية، يقول: "ويذكر أحد الأساتذة الجزائريين المتخرجين من جامع الزيتونة أن هذا النظم - يعني بوطليجية - كان من مقرراتهم خلال دراسته بهذه المؤسسة في أواسط هذا القرن (القرن العشرين)" (42).

وفي الأخير نقول إنه من المفترض أن تكون هذه المنظومة قد خلقت بصماتها واضحة في الصعيد التونسي خاصة أن رجوعها سهل وأخص، وموضوعها جديد متجدد، إلا أن الروافق والمعلومات في هذا الجانب تنقصنا فلم نعلم هل شجرت هذه المنظومة من قبل التونسيين أم لا، وهل كتبوا عليها تعليقات أو استنساكات، وهل حاكوها؟ كلها تساؤلات مشروعة تبقى مطروحة حتى تجد الجواب عنها.

ب) ابن طوير الجنة الواداني:

نذهب إلى أن هذا الواداني قام برحلة إلى البلاد المقدسة أدى خلالها فريضة الحج، وقد دون أحداثها واتخذ لها عنواناً خاصاً هو: "رحلة المعنى والمنة لجامعها ومنشئها الطالب أحمد بن طوير الجنة"، والذي يهمننا بالأساس هنا من هذا النص النثري أن صاحبه مر في رحلة عودته بالبلاد التونسية مسطراً ملاحظاته بدقة، متحدداً عن المدن التي زار، مسطراً أسماء العلماء وأهل السلطة ممن التقى به، فأول نزوله بالصعيد التونسي كان بمدينة "جربة" التي حدد لنا انتمايات أهلها العقيدة مبيناً طبيعة الفئات الاجتماعية التي تستكنها بقوله: "فمرزنا بالبحر بمدينة يقال لها جربة وهي خمسة أخصاس، خمسان من أهل السنة وثلاث أخصاسها معتزلة لا يحبون إمامنا مالكا رضي الله عنه" (43) ومن هذه المدينة انطلق صاحبنا إلى صفاقس ليزور بعض أضرحة

يأطال البرء من داء أصيب به

إن الذي أهلك بالداء

هو الطبيب الذي يرجى لعافية

لا من يئيب لك الترياق في الماء

ثم يسوق بعد ذلك مسابقة شعرية بين الرجال والنساء، فالبيت الأول يعبر عن موقف بعض الرجال ممن يعتبر النساء شرا ويصنفهن في خانة الشياطين بل يستعبدنهن ويصدن عن سبيلهن، ويقول: (55) — البسيط —

إن النساء شياطين خلقن لنا انموذ بالله من شر الشياطين

ويأتي الموقف الثاني على لسان شاعرة أجابت عن البيت الأول بيتين وكالت لصاحبه الصاح صاعين جاعلة من المرأة ربحانة تشتهى، وتمثالا به يظهى، جازمة بأهميتها في الحياة، فهي نظارها لولها ما استطيب عيش ولا استميع طعام بل ما استقام دين ولا سلطان، تقول: (56) — البسيط —

إن النساء إباحين خلقن لكم

وكلكم يشتهى شم الزياحين

لولا النساء لما قد طاب عيشكم

ولا استقام لكم شيء من الدين

وأكثر من ذلك يدون أبيتانا أنشداه على مسامعه الأديب التونسي إبراهيم الرياحي (57) يقول: " وأنشدني سيدي إبراهيم الرياحي من أجلاء علماء تونس قول بعض العلماء في شأن القهوة" (58) — الطويل —

أقول لأصحابي عن القهوة انهوا

ولا تجلسوا في مجلس هي فيه

فليس بمكروه ولا بمحرم

ولكن غدت مشروب كل سفيه

(ج) محمد يحيى الولاتي:

وقد قام برحلة إلى البلاد المقدسة ودونها تحت عنوان "الرحلة الحجازية" والذي يهمنها بالأساس في هذا السياق توقفه في رحلة عودته بالبلاد التونسية حيث أقام بزواوية إبراهيم الرياحي، التي احتفى مزيدوها في فأكروا مژواه وأحسنوا إليه فحدث عنهم بشيء من التقدير والاعجاب، يقول:

كرامات كثيرة (49)، وممن زار بهذه المدينة الولي ابن زياد التونسي وابن القصار والسيدة الكبيرة عائشة المنوبية، وابن عرفة والأبي والبرزلي وغيرهم .

وبعد ذلك يعرض الواداني للحديث عن النظام القضائي بالعاصمة التونسية مشيرا إلى عدد القضاة والمفتين متحدثا عن مذاهبهم وطريقتهم في إصدار الأفضية والأحكام القائمة على اشواك السلطة والإدارة يؤمن، يقول: "وبها قاضيان أحدهما مالكي وثلاثة مفتاي (مفتين) ولا تصدر حكومة ولا فصل نازلة إلا بعد اتفاق جميعهم، ولا يحكم في الحدود إلا القضاة بمحضر الأمير والوزراء" (50).

ولا ينسى صاحبنا أن يسجل ملاحظاته حول النظام التربوي هناك مشيرا إلى جانب من أنظمة الوظيفة العمومية حيث يتقاضى الفقهاء مرتبات تناسب حالهم ويحصل المدرسون على تعويضات كذلك، ويذل الطلبة منها دراسية، يقول:

"ورتب الفقهاء المتصنفين للأحكام والمدرسين من بيت المال، وأما المتعلمون من الطلبة فلهم المدارس سكنى ومرتبات وأخذهم لحظوظهم ووظائفهم وأنصبتهم على إقتر من إليهم في العلم والوظيفة" (52)

ويبدو أن الرجل توصلت صلته برجل تونسي يسمى محمد بن سلام، وقد كلفه الواداني أن يكتب له كتابا في محاسن تونس، كما كتب له بخطه مجموعة الكتب التي وهب له . يقول " والذي كتب لي محاسن تونس هو صديقنا محمد بن سلام سلمنا الله وإياه من كل آفة، وكتب لي بيده الكتب التي أعطاني ولعطه. الحمد لله كتب شيخنا أحمد بن اطوير الجنه زروق على الحزب والبوسى على مختصر السنوسي، عصام على رسالة السمورقندي في المنطق، استعارة النور الوهاج في الاسراء والمعراج، ومختصر السعد الحفيدي، متن الحكم، ونظم التلخيص في البيان سبعة كتب بلا طلب ولا سبب" (53).

وقد استودع الواداني رجلته كثيرا من أشعار الحكمة استنادها بحاضرة تونس ومن ذلك بيتان ذكرهما في التحذير من الاعتقاد في الأطباء، والأفراط في معاطاة أدويتهم، منها إلى أن العريض ينبغي أن لا يغتر فينسب البرء إلى الدواء دون الخالق الباري، فليس للمريض أن يعتقد أن العمرض أو الطبيب ينفع أو يضرا إلا بإذن الخالق العالي، فالضافي هو الله سبحانه وتعالى، فهو الذي يدفع السوء ويكشف الضر، ويشفي من المرض أما الذي يئيب الأقراس في الماء إنما هو معالج، أخذ بالأسباب فقط، والبيتان هما: (54)

وفي البلاد التونسية أجاب الرجل عن جملة من الأسئلة وجهت إليه، ومن أبرزها الإستفتاء عن الحكم الشرعي في إثبات هلال رمضان وشوال وذو الحجة بوسائل الاتصال الحديثة، يقول: "وسأل أهل تونس -عمرو الله بالاسلام- عبيد ربه محمد يحيى بن محمد المختار عن الحكم الشرعي في ضرب السلك المسمى بالثغراف من الاسكندرية مثلا إلى مصر بأن الهلال ثبتت رؤيته عند قاضي الاسكندرية هل يوجب ذلك الضرب الصوم أو الإفطار على أهل مصر أولا؟" (63).

ورد الولائي على السؤال ردا شافيا ضمن رسالة مطولة عنونها عنوانا مسجوعا يكشف عن موقفه المتحفظ من وسائل الاتصال الحديثة، ويعكس رايه القائل بعدم ثبوت الهلال عبر تلك الوسائل، وقد سمي رسالته "حسام العدل والانصاف" في إبطال شهادة رؤية النار وسماع المدعى وضرب الثغراف".

والقارئ هذا العنوان يدرك بوضوح أن صاحبه يرفض إثبات رؤية الهلال بهذه الوسائل، وقد أوضح في هذا السبيل أدلته وبراهينه سائلا أقوال المالكية وآراءهم معولا على النقل دون القياس والتفكر، يقول: "إن الشارع نصب لإيجاب الصوم أحد ثلاثة أهيئات، وهي الرؤية العامة، أو كمال العدة ثلاثين، أو شهادة اللجنة بالرؤية، أو ثبوته عند القاضي... والمالكية يعتبرون لكل قوم مجرمهم وذوالهم ولا يعتبرون لكل قوم هلالهم فالمناسب أن يجعلوا الأعلام بأوقات الصلاة من باب الرواية ويكتفي فيه مؤذن واحد، وأن يجعلوا الإعلام برؤية الهلال من باب الرؤية أيضا بالأولى فيكتفي في ثبوته برواية واحد قياسا على المؤذن ولكن القرافي رد هذا الاستدلال بأن العمل به يستلزم إبطال النص الصريح وهو قوله صلى الله عليه وسلم "إذا شهد عدلان فصوموا وأفطروا وانسكروا" فاشتراط صلى الله عليه وسلم عدلين في وجوب الصوم، ومع تصريح صاحب الشرح باشتراط عدلين لا يلزمنا بالعدل الواحد شيء إذ لا يسمع الاستدلال بالمناسب في إبطال النصوص الصريحة" (64).

وزيادة على ما تقدم نشير إلى أن العلماء التونسيين قد رواوا هذا الفقيه فامتدت أصداه نيا وفاته لتشمل معظم الحواضر المغاربية فنظم أحد أباذهاب قصيدة يقول فيها: (65)

مضى سيد الأبرار والسيد الحير

فصدر العلما من بعده أبدا قفر

وشيب منه الشرى نير الهدى

وغارت نجوم الأفق وانكسف اليبز

"ودخلناها -يعني تونس- ضحى ونزلنا في زاوية شيخنا أحمد التيجاني المسماة بزاية إبراهيم الرياحي فحرب بنا مقدمها سيد الطاهر بن سيد إبراهيم وأنزلنا في بيت منها وأضافنا ضيافة حسنة" (59).

والجدير بالذكر أن مدة إقامة الولائي بتونس تقارب ثلاثة أشهر، وقد حاور خلالها أعيان العلماء وكبراهم، وفي هذه الأثناء امتدح الرجل الشيخ التيجاني بمطولة اقتنعها متحمدا صاحب الزاوية إبراهيم الرياحي، يقول: (60) الخفيف

قد ظفرتنا بمقصود ونجاح

إذ نزلنا فناء بيت الرياحي

بحر جود تمسود الغرف منه

من آتي في المساء أو في الصباح

كيف لا وهو وادي بحر علم

موجه فائض بروج وراح

يقذف الدر واليسواقيت عفا

دونها غوص غائص وسباح

وقد التقى الولائي بثلاثين رجلا من الوجوه الثقافية الأعلامية يومئذ، وسطر أسماهم في رحلته مؤكدا أنه تجاور معهم في مختلف المسائل، وأكثر من ذلك ذكر أنهم زودوه بمكتبة نفيسة تضم أهم المصادر الأساسية في ثقافتنا العربية الإسلامية (61)، ويبدو أن الولائي كان على صلة وثيقة بالسيد إبراهيم الرياحي فقد تبادل معه الأشعار والأحاديث، لذلك عمل صاحبا على ترويع قصيدة كان هذا التونسي قد نظمها في امتداح شيخه أحمد التيجاني فسعى رحالنا إلى إكمال هذه القصيدة متبعا طريقة الترويع المعروفة عند أهل النظم والبديع والتي خلالها يتم تقاسم الأشعار بالسوية حيث نظم الرياحي الشطرين الأولين ليعمل الولائي على نظم الشطرين المواليين مفتتحا نعه بمخاطبة خليله ليضمه بالرحيل إلى فاس كي يفوز بالفضل ويأمن من الشر، يقول: (62)

أقول للخليل يسغي الغرض بالآسي

والأمن من شر وسواس وخناس

صاح أركب العزم ذا تخذل إلى الياس

واصحب أخا العزم ذا جد إلى فاس

واقرا السلام على تلك المعاهد من

حيران تطفئ ناس إلى ناس

فلا يشمت الحساد فيه فإنه

خليفته أبناؤه الأنجم الزهر

خاتمة:

وفي أعقاب هذه السطور نذكر بالوصل الثقافي المتميز بين هاتين المنطقتين، ذلك الوصل الذي ظل ينمو ويتطور مشكلا علاقات نامية متميزة تمثلت في النماذج التي سقنا بل أكثر من ذلك تجلت في بلوغ الإشعاع الشنقفي إلى الربوع التونسية، حيث امتد تأثير محظرة يحفظه بن عبد الدود (66) إلى بلاد القيروان. فنقلت هذه المحظرة وساما شرفيا وإفادة تقدير واعتبار من السلطات التونسية يومئذ. وقد أثبت الخليل النحوي في كتابه بلاد شنقيط العنارة

الاحالات و الهوامش:

- (1) بلاد شنقيط، وتلصق بها اسماء الصغرى، معروفة بموسى بن شنقيط، في زمن علم فقه في منطقة درار بالجمهورية الإسلامية الموريتانية. وقد عرفت منذ انقراض العاشر حركة ثقافية كبيرة و نشاطا حيا مثيرا. وكانت منطقتي رب الحجج معروفة بها أيضا حسب. وفي هي الأصل تسمية خارجية قبلها أهل البلد على طيب خاطر.
- (2) أرض القيروان، وتقتضيه البلاد التونسية عموماً إذ كانت القيروان مركز شعاع تضيئ سائر واحة هذه وتسمى
- (3) بمحظرة مؤسسة علمية بمثابة جامعة صغيرة يكون شيخها شخصاً في جميع أمور ويدعى بـ"شيخ المصلا".
- (4) ذهب بعض المؤرخين موريتانيين إلى أن طلائع الفتح الإسلامي بلغت إلى المنطقة في حدود القرن الأول الهجري السابع الميلادي "فقد أوردت بعض لمصادر العربية الوسيطة معلومات تتعلق بموسى بن غلبه بن باع إلى الصحراء الواقعة جنوب السوس الأقصى (موريتانيا) أثناء مطاردة بعض المجموعات لغزو أمم الرحف الإسلامي. بل إن بعض تلك المصادر ذهب إلى القول إنه تجاوز الصحراء حتى وصل إلى المناطق الشمالية من بلاد السودان، وقد ظلت تذكر هذا الفتح متأخرة في الذاكرة الشعبية لسكان المنطقة حتى الآن فتناقلت الأجيال أخباره ومتوحياته في البلاد ودون مؤرخوها بعض الروايات المتعلقة بعروته وكراماته وأحفاده (انظر موريتانيا الثقافة والدولة والمجتمع، مجموعة من الأسانيد، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 1994 أسئلة الثقافة القومية، رقم 28، ص: 48).
- (5) هو الشاعر أحمد بن عبد القادر المولود (1941م، 1360هـ) شاعر معاصر تلف ثقافة محظرة عالية وشغل عدة وظائف سامية في الدولة الموريتانية. وله ديوان شعري بعنوان أسداء الزمان ومجموعة من القصص والروايات منها: القيروان المجهول والاسماء المتغيرة
- (6) أحمد بن عبد القادر أصفاء الرمال، دار الفياض بيروت لبنان، دون تاريخ، ص: 47.
- (7) يحيى بن إبراهيم الكندي من قبيلة كندالة الصنهاجية التي تأسست حركة التوابعين في أحضانها، قبل، به حج سنة 1114 هـ وجد في ترجمته في كتب الشوف بن رجل التصوف ص: 66. "من أهل السوس الأقصى. وحل إلى القيروان فاجتمع عن أبي عمر الفاسي ثم عاد إلى السوس فبني داراً سماها دار المومنين لمنحة العلم وفروء القراء" وفي تاريخ حقه السابق نظر إلى بعض المؤرخين ذهب إلى أن أما عمر الفاسي توفي عام 419 هـ، وأنه أعين الظل العروشي في ذكر الأحياء المراكشبة مؤلف من أهل القرن الثامن الهجري مجهول، حققه الدكتور سهيل زكار، وعبد القادر زكار، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1979، ص: 20، 19.
- (8) أبو عمر، يفتي فقه تونسي لقيه يحيى بن إبراهيم الكندي أشاء حمت وأحاله على تلميذه العربي وجاج بن رلو الطلمي
- (9) وجاج فقيه مغربي، تلميذ أبي عمر الفاسي ومعلم بالعقود
- (10) هو عبد الله بن ياسين الصحراني (ت 491هـ) القائد الروحي لجماعة المرابطين كان شديد الورع في المطعم والمشرب، أقام في صنهاجة أسنة والجماعة حتى إنه كرمهم أن قاتله صلاه في الجماعة ضرب عشرين سوطاً ومن غائره ركة منها ضرب خمسة أسواطاً (انظر الانصاف، ج: 2، ص: 15)
- (11) "أنت تغيبو حسبي عامي وإل" معنى: الذي، "أشمال" مسافة، والمعنى أن الطالب الذي يفار رسالة ابن زيد لا يستعصي عليه مسألة من مسائل العلوم
- (12) أحمد بن محمد يحيى، مجلة الوسيط، العدد 4، المعهد الموريتاني للبحث العلمي، ص: 41.



46) المرجع السابق، ص 94

47) المرجع السابق، ص 95

48) المرجع السابق، ص 99

49) المرجع السابق، ص 100

50) المرجع السابق، ص 103

51) المرجع السابق، ص 106

52) المرجع السابق، ص 108

53) المرجع السابق، ص 109

54) المرجع السابق، ص 15.

55) المرجع السابق، ص 117

56) هو إبراهيم الرياحي، أديب تونسي معاصر، كان من رواد الفكر التجديدي

57) ابن الطوير الجنة، رحلة المعنى، المرجع السابق، ص 20

58) المرجع السابق، ص 85

59) محمد يحيى الولائي، الرحلة الحجازية، تحقيق محمد جوي، دار الغرب الإسلامي، معهد الدراسات الإفريقية الرباط، 1990، ص 53.

60) المرجع السابق، ص 160

61) المرجع السابق، ص 162

62) المرجع السابق، ص 163

63) المرجع السابق، ص 164

64) المرجع السابق، ص 287، 286 بتصرف

65) محمد بن أحمد بن المصنوع، أدب الرحلة في بلاد شفق، منشور المؤسسات لعلي جامعة محمد الخامس، 1995، ص 162

66) هو يحيى بن عبد الوارد الشنتيفي (1265هـ - 1344هـ) عزم ومدرس فائق كان شيخ محبرة وأمام حظه سموية شاذلية، له منظومات وكتابات وتقييدات، هذا بالإضافة إلى جملة من الأفضىة والغزائى والأمانى، لبت نصف من وهى عزم الأجيال ويكون الرجل

67) بطلين المحوي، بلاد شفق المعارة والرباط، سلسلة العربية للدرية والثقافة والعلوم تونس 98، ص 276



الإنشاء في الطريقة السليمانية : قراءة موسيقية

فتحي زغندة*

ويذكر استعمالها عند المتصوفين على المزيق التي يسلكها المسافر إلى الله، وقد سمى ابن ماضل يعرف بواسطتها "حواله" روحية وتنتهي به إلى كشف حجاب الحس. ولكل طريقة عتق، مخصوص يسبق عليه تسميات متعددة تختلف من طريقة إلى أخرى ويحتل الإنشاء الصوفي في بلادها مكانا بارزا من حيث وفرة وانتشاره بين الناس وبدأوله في حلقب الذكر وسائر الاحتفالات التي تكتسي طابعاً دينياً، ويعد ظهوره امتداداً لانتشار التصوف الإسلامي الذي نشأ في المشرق العربي نتيجة لعدة عوامل سياسية واجتماعية أهمها

أ- انقسام المسلمين بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ومقتل سيدنا عثمان رضي الله عنه فكان أن تفرقت كلماتهم وتصدعت قلوبهم وانقلب الوصف السليم إلى فتنة ثم إلى حروب أنهكت القوى، من مضاعفاتها ظهور الاتجاهات السياسية المختلفة من شيعة وخرارج ومرجئة وغيرها من المل والنحل.

ب- الإثراء السريع والترف بعيد الفتوحات الإسلامية وعدم توزيع الأموال والعنايم المثانية من هذه الفتوحات توزيعاً عادلاً فهدأت أيام حكم الخليفة عثمان سيطرة الأرستقراطية القرشية تطفر من جديد

ومن ردود الفعل التي صدرت عن أولئك الذين آمنوا بمثل الإسلام السامية واتبعوها الإعراض عن لباس الحرب والارتداء الصوف وهو دلالة على نكر المادات والإبتعاد عن مصادر الترف، ولما كثير من المسلمين إلى الزهد الذي وجدوا فيه وسيلة للفرار من حبيبة طعت عليها الأنانية وحب المال والجاه

واتخذ المتصوفون من الغناء أداة تقربهم من الله تعالى وتثير فيهم حالة نفسية يعبر عنها بالوجد، وهو -كما يفسره الإمام أبو حامد الغزالي في كتاب "اداب السماع والوجد" من مؤله

يشتمل التراث الموسيقي



في تونس على قسم بارز يتعلق بالطرق الصوفية ينعت "بمالوف الجد" وهو مصطلح يقابله "مالوف الهزل" بالنسبة للموسيقى أو الغناء الدنيوي.

والطريقة (وجمعها طرق) هي المنهج أو السبيل - كما ورد في دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الفرنسية - ص 701) وقد أصبحت هذه الكلمة في القرن الخامس للهجرة تدل على جملة من الطقوس التي تؤدي في نطاق حلقات المسلمين، وتخصّص لذكر الله قصد ترويض النفس والوصول إلى الحقيقة بمفهومها المطلق.

* أستاذ موسيقى يشغل حظه مدير إدارة الموسيقى والرقص

لسورة الفاتحة من القرآن الكريم وتليها قراءة لأحد أحزاب الشيخ عبد السلام الأسمر وهي الحزب الكبير وحزب الصوف وحزب الطمس وحزب الفلاح وهو أكثر هذه الأحزاب تداولاً.

ثم تتلى الوظيفة، وهي حسب معجم دوزي (DOZY) مصطلح يعني ما يقدر من عمل، فتوتيل جانب من القرآن الكريم يوعيا يسمى وظيفة، ويقال أيضا إن القيام بالصلوات الخمس في مواعيدها المحددة وظيفية - وتدل هذه الكلمة لدى المنتسبين إلى الطرق الصوفية على التسبيح والدعاء لله تعالى والاعتراف بعظمته وجلاله ووحدانيته وذكر لفضله على البشر ورحمته وإحسانه.

2 - قسم يؤدي إنشادا مرافقا أو غير مرافقا بالآلات وخاصة منها "البندير" (3) ويتضمن هذا القسم على التوالي: أ- إنشاد جانب من "السلسلة الذهبية" وهي أرجوزة (من بحر الوزن) تعد تسعا وسبعين بيتا، وقد نظمها الشيخ عبد السلام الأسمر سنة 979 هـ (1571م) حسب ما جاء في بيتها السبعين: **والوزن قيم هذه السلسلة ذكر عدد هام من شيوخنا** **تألفها ومن المتصوفين وظلها؛**

يقول راجي العفو والغفران عبد السلام ابن سليم الغاني الحمد لله الذي هدانا إلى الطريق الخير واجتبتانا...

ب- إنشاد جانب من "سلسلة الغزوغ" وهي قصيدة باللهجة الدارجة بها ما يناهز الثمانمائة بيت، طبقا لما ذكر في كتاب مواهب الرحيم في مناقب مولانا سيدي عبد السلام ابن سليم (4) على أنه لم ينشر منها أكثر من مائتين وستين بيتا- وتعني كلمة "غزوغ" الاستغاثة بالغير، وجاء بالسلسلة ذكر لعدد هائل من الأولياء (5) والصالحين الذين يستجيب بهم للطلب على الغزوات وزعة الشر، ومطلع السلسلة:

يا طيبب الانفس يا زعزة الشر، ومطلع السلسلة:

يا ماثيب الأغراس ثبني على دنيي

ج- إنشاد قصائد ذات أغراض دينية بالفصحى في الحان يترجلها شيخ المتشددين.

د- إنشاد للقسم الأخير من "سلسلة الغزوغ".

هـ- إنشاد "التصليّة" ومعناها ترديد: "اللهم صلّ على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه" يرفق بقصيد في مدح الرسول (صلعم) على لحن في إيقاع سريع، ثم تتلى الفاتحة. وإثر ذلك يأخذ كلّ متشدّد "بندير" لأداء القسم الموالي ويتكون من

(إحياء علوم الدين) ثمرة السماع الذي يحرك الأطراف إما بحركة غير موزونة فتسمى اضطرابا أو بحركة موزونة فتسمى التصفيق والرقص

وبصرف النظر عن الآراء المتعددة والمتضاربة المتعلقة بموقف فقهاء المسلمين من الغناء بين محلل ومحرّم، فإنّ حلقات الذكر والإنشاد الصوفي لزهده عبر العالم الإسلامي في إطار الطرق التي تعددت وأصبح لكل منها تراث وآخر بالأشعار المكتوبة بالفصحى وبمختلف اللهجات العامية وبالألحان المرتجلة أو المصاحبة بالإيقاع وتعتبر الطريقة الشاذلية أم الطرق الصوفية في تونس، وهي المنسوبة إلى أبي الحسن الشاذلي (1196-1258) الذي لعب دورا كبيرا في ترسيخ تيار التصوّف في تونس.

وقد ألف اثنين وعشرون حزبا (والحزب مصطلح يطلق على مجموع الأدعية التي يكون محورها طلب الرحمة والمغفرة من الله سبحانه وتعالى يطوها أتباع مؤلفها الذي يكون شيئا من الشيوخ البارزين).

وأهم أحزاب الشيخ أبي الحسن الشاذلي **الحزب الجديد** وحزب الحمد وتتضمن هذه الأحزاب مقامات التوسل إلى الله تعالى والطلب والدعوة إلى الصبر على كراه الدنيا والتسليم للقدر والتحصن والاستغفار

وتشمل حصص الذكر في الطريقة الشاذلية ثلاثة لما تيسر من القرآن الكريم وقراءة للأحزاب والأدعية وترديد اسم الجلالة (الله) ثم (هو) على درجتين صوتيتين يفصل بينهما بعد رباعي أو خماسي، ويقوم "الباش" منشد (وهو قائد المتشددين) بإرتجال ينشد فيه بعض القصائد ذات الأغراض المتصلة بالدين والصوف، ثم يشترك بقية المتشددين، بعد الذكر، في إنشاد ما يسمى: "المزوقة" وهي مجموعة قصائد تنشد عادة في مقام (1) "رأس الذيل" يتناوب فيه المتشددون ويشتركون بعده في أداء بعض البشارف (2) بالأهازق.

لما الطريقة السلامية فهي من أعرق الطرق في تونس وأكثرها أتباعا ولنتشارا وقد أسسها الشيخ "عبد السلام الأسمر" (1475-1573) المدفون بمدينة زليطن بالقطر الليبي، ويشتمل تراثها على أشعار بالفصحى والدارجة و"أحزاب" وأمداح بعضها من تأليف مؤسسيها، والبعض الآخر من تأليف أتباعه

وتتكون حصة الإنشاد لدى جماعة السلامية من:

1- قسم خال من الإنشاد ومن الموسيقى ويبدا بتلاوة

الاقسام التالية:

- و— إنشاد مجموعة من "البجور" ومفردة "بحر" وهو مصطلح خاص بالطريقة السلامية يطلق على أشعار باللهجة الدارجة تتضمن معاني الوعظ والتحقير من ملذات الحياة ومدح الرسول محمد (صلم) وشيوخ الطريقة وغيرها من المعاني التصوفية.
- ويشتمل تراث السلامية على عدد وافر من البجور جمع أغلبها في "سغائن" (مفردتها سغينة) وهي مخطوطات يحتفظ بها عادة شيوخ الطريقة، وتشكل البجور القسم الرئيسي لإنشاد السلامية.
- ز— الشلحة : وهي مقطوعة في شكل البحر من الناحية الشعرية تبني على إيقاعات تفوق في سرعتها الإيقاعات المستعملة في إنشاد البجور.
- ح— الختم : ولا يختلف عن القسمين السابقين إلا بزيادة السرعة في إيقاعه الموسيقي.
- ط— التهليلة : اشتملت هذه التسمية من اسم الجلالة "الله" الذي تصاغ عليه جملة موسيقية بسيطة في إيقاع تبلغ فيه سرعة النسق ثروتها وتكرر عديد المرات وتختتم بها الوصلة الغنائية للسلامية في جو مشحون يصل فيه المتشددون إلى ذروة العطب والوجد.

العناصر الموسيقية في الإنشاد:

وضع لمن السلسلة الذهبية الشيخ محمد بن سليمان (1875-1949) وكان شاهد عدل وخطيبا بجامع بإحدى الضواحي الجنوبية لمدينة تونس، اشتهر بجمال صوته وأدائه الموسيقي المركز وبشفقة بالمذائح السلامية وجاء لحن السلسلة في الطرب (6) التونسية التقليدية : الحسين والزمل وراست الذيل والعراق، وذلك طبقا للرواية التي تناقلها شيوخ الطريقة والتي لا يزيد الإنشاد فيها عن عشرين بيتا— وينبغي لحن "سلسلة الغزور" على فن الارتجال، فالجمال الموسيقية وليدة قدرة للمتشدد على التصرف في الألحان حسب ما تجود به قريحته ومعرفته بالموسيقى وقدرته على التعبير، وتصاغ الإرتجال في الطرب المستعملة في الموسيقى التقليدية التي تعرف في تونس باسم "مالوف" (7).

وتبرز الطرب التونسية وكذلك المقامات الشرقية في الألحان التي يوتجها شيخ المنشدين على أيداد بالفصحى، وهكذا يمكن القول بأن القسم المشتمل على "السلسلة الذهبية" أو "سلسلة الغزور" بأختامها وارتجال الأبيات بالفصحى يعتمد على الخصائص المقامية للموسيقى التقليدية الدنيوية إلا أنه يختلف عنها من حيث عدم الاعتماد على آلات مصونة كالعود ونحوه، بما يجعل الإنشاد غير مرتبط بطبقة صوتية معينة، بل يترك للمتشدد حرية اختيار الطبقة التي تتلاءم مع إمكانياته الصوتية، ويلاحظ أن جل المنشدين يؤدون الألحان في طبقات مرتفعة ولا يحترمونها في الغالب تسلسل المقامات عندما ينتقلون من مقام إلى آخر.

يتمتاز في الأقسام الموالية للإنشاد الطرب والإيقاعات التي تميز الموسيقى الشعبية المنتشرة في الأوساط الحضرية، أي في المدن والمناطق القريبة منها، إذ تبني البجور والتمنيحات والأحكام والتهليلات على ألحان في الطرب التالية: حنين زوايشت كليل وأصبيح وسيكاه، وكلها مستعملة في "مالوف" إلى جانب العرضاوي ومخير السيكاه ومخير العراق وهي من الطرب التي لا نجد لها في الأغاني الشعبية في الوسط الحضري.

أما الإيقاعات فهي تارة دخول برول وبرول وختم من التراث التقليدي، وطورا سعداوي ومربع تونسسي ومدور حوزي وثلاثتها كثير الاستعمال في الموسيقى الشعبية ويشترك التراث الغنائي للطريقة السلامية مع التراث التقليدي في تدرج سرعة النسق في الإنشاد من البطيء (مربع تونسسي أو دخول برول أو مدور حوزي) إلى السريع (برول أو ختم). ويتبين من خلال استعراض أبرز أقسام تراث الطريقة السلامية، أن الأدعية والمذائح التي تشكل القسم الغنائي من هذا التراث تعكس أبرز الخصائص الفنية التي تتميز بها الموسيقى التونسية بقسميها التقليدي والشعبي، ولعل ذلك ما جعل هذا التراث ينتشر انتشارا واسعا في تونس ويتواصل تداوله بين الناس فتناقله الأجيال جيلا بعد جيل...

الهواشئ :

(1) المقام ، يسمى أيضا "طبع" في المغرب العربي؛

مصطلح يطلق على أصوات مرتبة ترتيبها خاصا يجعلها ذات طابع لحني معين، يُنعت باسم مخصوص.

(2) المشروب: معروفة لها شكل من أصل فارسي تركي، تتركب من أجزاء كل واحد منها تسمى خلة تتحد في المقام وفي الإيقاع باستثناء الخلة الأخيرة التي تصاغ على إيقاع سريع مقارنة بإيقاع الخانات السابقة

(3) المبدع آلة إيقاعية هي شكل غرياني تغطي من جهة بجلد ماعر أو ظلي ويثبت داخلها وتر. وهي معروفة في بعض الأنظار المغربية باسم "دوم" أو "دايرة"

(4) مواهب الروحاني في مناقب مولانا سيدي عبد السلام ابن سليم بن محمد بن مخلوف وهو مختصر لكتاب روضة الأزهار ومنية السادات والأبوار من تأليف كرم الدين البرهوتي

(5) ولي (جمعه أولياء) ، التابع أو النصير وفي اصطلاح المتصوفة العالم بأمور الدين والزاهد

(6) مخلوف ، مجموع التراث الغنائي التونسي للتقليدي المتكلم ذي الجذور الأندلسية

المراجع

أ. العربية:

ابن مخلوف، محمد بن عمر مواهب الزعيم في مناقب مولانا سيدي عبد السلام ابن سليم وهو مختصر لكتاب تنقيح روضة الأزهار ومنية السادات والأبوار تأليف كرم الدين البرهوتي ط. بيروت.

الاصبهاني- أبو محم : حلية الأولياء - ط مصر 1963

بدوي، عبد الرحمن ، شذحات صوفية ط مصر 1949

بسيوني، إبراهيم ، نشأة للتصوف الاسلامي- القاهرة . 1969

تلزفي، الصادق، الأغاني التونسية، الدار التونسية للنشر- 1968

وغندة، فتحي الطريقة الإسلامية في تونس أشتارغا والجانب المؤسسي الوطنية لترجمه و التطبيق والنوادي بيت الحكمة - 1991

العوادي، عدنان حسين، الشعر الصوفي- دار الشؤون الثقافية العامة-بغداد

المهدي، صالح، الموسيقى المداخلة- معاصرة موهنة

أنبال- محمد البهلي، الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي- نشر وتوزيع مكتبة النجاح تونس

ب- الفرنسية :

ANDREWS, C F. L'Islam et les confrères en Afrique du Nord-Alger - Jourdain 1960

DOZY Supplément au dictionnaire arabe- Maisonneuve et Larose Tome I et II Leyden 1877.

HAJMEUR MEHEDI. Les "AÏSSAOUIA" Lamakf (Tunis) n° 35 (decembre 1969).

التصوف في المسرح التونسي

محمد عبازة*

التأمل والاستغراق مثلما عرفت شعوب أخرى وحتى عندما جاء الإسلام لم يستطع تعبير تفكير الإنسان العربي الذي ظل مشغولا بما هو يومي وبما هو مادي. حاول الإسلام أن يحل الصلاة ممارسة روحانية بالنسبة إلى الإنسان العربي، ولكن حتى في الصلاة - رغم قداسة هبتها - إلا أن الإنسان العربي المسلم ظل عاجزا عن تحقيق منازلة تأمل يستغرق فيها مندبرا الكون وعلائقه والانسان ومصيره والحياة ومآله، لقد عاب التأمل وضعفت العوامل الروحية في تفكير الإنسان العربي المسلم وعندما دخلت مع التصوف كانت دعوية إلى حد كبير إذ ماريت من حيث ملامحها العامة النزعة المازوشية وذلك من خلال الرغبة في تعذيب الدواب (لباس الصوف، الصوم المتواصل، الصلاة البطولية، وكانت المحصلة تعذيب الجسد لتصفو الروح)

واعتقد أن التأمل الذي ملا حياة الصوفي جذّ التظفر والانتشاء كان ضروريا لتكوين الممثل الذي هو نفسه عماد العملية وأساس العرض المسرحي لأنه على الركح يحقق تأليه بطريقة أو بأخرى، والتأمل مرحلة أساسية في تكوينه حتى يستطيع الوصول إلى تلك المرحلة التي سيطر فيها على أعضائه وحسده وحركاته حتى يكون قادرا على الأداء في فنه ولربما أثر غياب التأمل عن المنظومة المعرفية العربية الإسلامية على نشأة المسرح العربي لأن الممثل يؤمن بالحلول والاتحاد مطلقا يؤمن الصوفي تماما.

كان التصوف الإسلامي مصدرا من المصادر الأساسية للإبداع الفني سواء على مستوى الرسم أو الموسيقى أو المسرح أو السينما وكان ينبوعا ثريا للفنانين العرب الذين رأوا في التصوف تجربة روحية متعقدة بثرائها وأصالتها وعمقها الإنساني وحسها الدرامي، وكان المصوفة ذوي ملامح متفردة في تاريخ الفكر الإسلامي والممارسة العقائدية لذلك أغرت سيورهم رجال المسرح العربي بشكل عام والتونسي بشكل خاص.

كان رموز التصوف الإسلامي (شخصيات قلقة في الإسلام)، قلق وجودي إنساني لأن تجربة الصوفي - "محبة وأدب ربيع يرتفع به الصوفي من حال العبودية إلى اللدنية وفيه حقائق من الكلم الصوفي وغوامض ما يبقل الفكر من ركوده إلى عمق التأمل والدهشة، ومن دهش تحرك فكره ودر من سطوح الظواهر إلى الأغوار البعيدة حيث تنوّل الحقائق من محاضرات السوال - (١). إن للتساؤل والحيرة قابهم إلى امتلاك الطاقة الروحية التي أمدهم بالتأثير في العالم ولبعوا مرتبة المعرفة العليا فامتلكوا الهيمنة على الأشياء ولذلك



لاشك أن التصوف الإسلامي مثل مرحلة مهمة

من مراحل تطور الفكر العربي الإسلامي، إذ يمكن أن أقول إن العرب المسلمين عرفوا مع التصوف ثورة روحية - لربما غابت من حيث أهميتها - ثورة الإسلام الأولى، لم يكن العربي في حياته كثير الاهتمام بالجانب الروحي الاستغراقي لأنه لم يعرف الطمانينة في حياته اليومية (عنف وتقتيل وغزوات وعدم استقرار) فبالناتالي كان مهووسا بمعيشته والمحافظة على حياته من العدو الذي يتهدد في أي وقت وفي أية لحظة. وبنا عليه لم يعرف العربي

* أستاذ بالمعهد العالي للفن المسرحي

وتعريب وأسلمة الفن المسرحي. وذلك جاء في مقدمة مسرحيته ما يلي: "لقد تدبرت أمر الشخصية في الآداب العربية القديمة، ووقفت على ما ذكرته المعتزلة في شأن (الشخص) ووربطت ذلك، بما صرح به بعض الملل والنحل مثل المجسمة، وتاملت في عدد من كتابات المعاصرين وتنبعت عن كتب علم تحليل النفس وتقلباته المستفحلة، وشاهدت الناس في الشوارع والبيوت والمصنع، والسفر، ومازلت في ذلك أرقبهم. فطويت جانباً شخصيات "كورناني"، واقتضيت أثر شكسبير، وعرجت على بيرانييللو، وأرحت لبراشت، لكنني مع ذلك ظلت أبحت عن (الشخص) وأفنتش عنه، وما أني انتقب عنه في هذه الرحلة المسرحية، وإنني أترك للقارئ وللجمهور استكشافه". (3)

يتبين مما ذكره المدني في مقدمة مسرحيته زيادة عن الأسباب الايديولوجية التي ذكرتها آنفاً، هناك أسباب جمالية شكلية لم يتوقف المدني طوال تجاوبه مع الكتابة للمسرح عن البحث عنها والارتحال لها وإنما وجدت في أمهات الكتب العربية لأنه كان وما يزال مسكوناً بشيء اسمه تأصيل المسرح العربي. ولذلك عذب أحبار عنوان هذه المسرحية فقد أعطاه عنوان "رحلة الحاج" وغيّر منه في وضعنا في جزيرتنا العربية رمز "الحل والترحال" في الثقافة العربية الإسلامية، رمز الأصالة والقرابة فأحاطنا مباشرة إلى أجدادنا البدو في ظلمهم وترحالهم المتواصل. أحاطنا إلى التراث الصوفي ورحلاته التي لا تنتهي إذ ما أن يصل محطة ليستريح إلا وتكون استراحة المحارب الذي يتجه للارتحال، وأحاطنا إلى تراث عربي إسلامي نغز به جميعاً وهو ألف ليلة وليلة وخاصة تلك الشخصية المرتحلة دائماً دون كلل أو ملل أو وهي السندباد، وربط كل ذلك بنتاج ابداعي ازدهر في عصر النهضة العربية وهو أدب الرحلات الذي ينبغي أن لا تنسى أننا من طريق هذا الأدب عرفنا المسرح، من طريق رقعة راقع الطهاوي ومحمد السنوسي وابن أبي الضياف وغيرهم من الرحالة إلى أوروبا.

ورغبة من عز الدين المدني في تحديد نوعية هذه الرحلة عند الصلاحيات أضاف إلى عنوان مسرحيته "رحلة الحاج" جملة تخصيصية ليحدد نوع الكتابة في هذه الرحلة فوضع تحت العنوان جملة ثانية هي: "رحلة مسرحية، كأنه يعبر عن رغبته في الابتعاد عن التسمية الغربية للفن الدرامي بالمسرح عندما أضاف كلمة رحلة إلى المسرحية، فكأنه يصير على الابتعاد عن قواعد وقوالب المسرح الغربي ويطمح إلى تقديم البديل، إذ أنه يريد الإبقاء على إلصاق الرحلة بالمسرحية حتى يبقى ضمن دائرة التراث وتحديد التصوف، وسوف نتأكد من هذا عند حديثنا مفصلاً عن أجزاء المسرحية التي لم يقتسمها إلا ما عدا

كانت إدانتهم من طرف فقهاء السنة ووصلت حدّ الاتهام بالإلحاد والكفر والجنون عند البعض منهم "إنهم ربوبيون في كائنهم يؤمنون بالله ويتكرون النبوات، وربوبيتهم تذهانية فهم على اتصال بالنساء... والربوبيون بإقرارهم بالألوهية وإنكارهم النبوة ينكرون الدين ويمارسون العبادة، وعبادتهم بلا واسطة، أي أنهم يؤدونها من غير شكلية ملقوسية" (2).

هذا الصدام مع الإسلام، الرسمي بكتابه وسنته وأنبياؤه تمرد عليه المتصوفة ودخلوا في صراعات مع خصومهم من الفقهاء ورجال الدين وبرزت منهم مجموعة استهوت كتاب المسرح، وسوف اكتفي بذكر: الحلاج الذي كان قد استهوى عز الدين المدني باعتباره مناضلاً سياسياً ودينياً واجتماعياً، فأخرجته إلى المسرح وكتب عنه نصاً بقي مصداقاً من مصادر النصوص المسرحية التراثية العربية وهو "رحلة الحلاج" أما الشخصية الصوفية الثانية التي لفت انتباه كتاب المسرح هي شخصية الحاكم بأمر الله الفاطمي الذي كان بطل مسرحية البشير الفهواجي "ببارق الله". والمحنة الثالثة التي سأتوقف عندها في هذا البحث هي عرض "المحسنة" للفاضل الجيزيري الذي قدم في تونس سنة 1993

عز الدين المدني لم يقدم لمسرحيته "رحلة الحلاج" ولم يصح لها تزييلاً، ولكن انطلاقاً من كتابات عز الدين المدني المسرحية السابقة خاصة في ديوان الزنج وثورة صاحب المحار وموالي السلطان الحسن العفصبي يمكن أن نستشف رؤية عز الدين المدني الفكرية والسياسية من أنه كان يبحث في التاريخ العربي الإسلامي عن شخصيات تمردت على السلطة وعلى المجتمع ووجد في الحلاج ضالته، كما وجدها في الزنج أو صاحب الحمار أو غيرها، مع الانتفاضات التي واجهت الحكم المركزي الإسلامي في شتى أقطاره وخاصة قولاً ابن النديم فيه أن الحلاج كان جسوراً على السلاطين بيوم انقلاب الدول.

عز الدين المدني عندما انفتحت إلى الحلاج ليرحل وأباه في رحلة بحث أنتجت مسرحية أسماها رحلة الحلاج وقادت عز الدين المدني إلى متاهات الارتحال فكان البحث وكان الترحال وكان النيش في التاريخ. عز الدين المدني عندما بدأ رحلته في التراث الصوفي كان يريد أن يدخل عوالم الصوفية ورحلات المتصوفة بحثاً عن كيانهم وتساؤلهم عن وجودهم وكيونهم وبالتالي مسيرة كاملة يريد من خلالها أن يكتشف عوالم الفلسفة الإسلامية وعوالم التراث العربي الإسلامي بصفة عامة وأن يوظف هذا التراث بمفرداته ومغاهيمه وأطروحاته ومنظومته المعرفية بشكل عام في بحثه عن ذاته كيمدج تقديمي وعن تأصيل

الحفز الأركيولوجي في معطياتها الجمالية للوقوف على ستوغرافية أصيلة تمكنهم من تجاوز سكونية المسرح التقليدي، وممارسة مسرح دينامي ذي طابع شعبي وثقافي من خلال ما يقترضونه من رموز ودلالات" (4)

كان عز الدين المدني وما يزال مشغولا لا بتقديم ما يختزنه التراث العربي الإسلامي في داخله من صيغ وتكوينات يمكن أن تكون عوضا عن المسرح الغربي، فالعودة إلى التراث لا تعني الرجوع إلى التاريخ والأشخاص والانفصالات والثورات بل ينبغي العودة أيضا إلى فنياته الجمالية، جمالية الإنشاء العربي والكتابة العربية سواء منها الفلسفية أو الشعرية أو اللغوية أو الأدبية: "كان خليفا بالعرب المعاصرين لما تبثوا الفن المسرحي العربي وأطعوه الصداقة في أديابهم وفنونهم ألا يتبنوا منه إلا النوع فقط وأن يتروكا جانباً الفنيات والأشكال والاتجاهات التي راقت النوع والتسقت به وكانت تمتاز بأصوله" (5).

أحب عز الدين المدني كثيرا بالأصل اللغوي لكلمة العلاج واستعمله أحسن استعمال لأن من معاني الحلق التفتيت وإزالة التلبداء، الفس، أو الحطوات التي أخذها عز الدين المدني في الابتعاد عن التاريخ أن حلق العلاج التاريخي وجعله علاج الدراما، علاج الحلق، فتحت هذا العلاج المعروف إلى ثلاثة حلايين وسوف نطرح الحديث عن هذه القضية عندما نتحدث عن الشخصيات في هذا النص المسرحي عند عز الدين المدني.

هذا التفتيت الذي قام به المدني لشخصية العلاج التاريخية إلى ثلاثة حلاجات مسرحية جعله يدخل ميدان الكتابة المسرحية برؤية جديدة فيها الكثير من التوثيق والدراسة والمعرفة والإطلاع قبل تقديم أطروحته، إذ عاد إلى معنى الشخصية في الفكر العربي الإسلامي وتحديدًا عند العلاج في كتاب الطواسين الذي جاء فيه: "لم يرض بضوئه وحرارته فيلقى جعلته فيه والأشكال ينتظرون قدومه فيخبرهم عن النظر حين لم يرض بالخبر فحينئذ يصير متلاشيا متصافرا متطائرا فيبقى بلا رسم وجسم واسم ورسم فلاي معنى يعود إلى الأشكال وبأي حال بعدما حاز صلا من وصل إلى النظر، استغنى عن الخبر، ومن وصل إلى المنظور استغنى عن النظر" (6).

لم يكتف المدني بهذا بل عاد إلى المعاجم العربية وبحث عن مادة شخص وظف معنى من معانيها (انظر مقدمة المسرحية) كذلك لم يستعمل عز الدين المدني الأسماء والمصطلحات المستعملة في المسرح الغربي كالفضل والمشهد والمنظر، ولكنه استعمل مصطلح المراحل الذي يجزئ الرحلة ويفتحها كما فتت المدني شخصية العلاج الوافد من التاريخ. ولم يبق عز الدين المدني عند التلاعب بكلمة علاج من حيث اللغة إذ أنه

وفصول كما جرت العادة عند كتاب المسرح، بل جعلها مراحل، وهي مفردة من مفردات الصوفية الكثيرة الانتشار في المعارسات الطقوسية للمتصوفين وكثيره الشيوع في قاموسهم اللغوي، وأحدى مكونات المنظومة المعرفية العربية الإسلامية. بدا لي عز الدين المدني في مسرحيته رحلة العلاج وأغبا في البحث عن بديل للمصطلحات الغربية في الفن المسرحي من التراث العربي الإسلامي ليوضح تصوره ورغبته في الخروج من سجن العلية الإيطالية والانتلاق في رحاب البحث والتحرار.

أحب عز الدين المدني العلاج على طريقته الخاصة مثلما أحب مخلد ابن كيداد في ثورة صاحب الحمار ومثلما أحب أبا سعيد الجنابي في ديوان الزنج ومثلما أحب مولاي السلطان الحسن المصفي، قصة العلاج وأخباره والأساطير التي حكيت حوله أغرت عز الدين المدني، كما أغرت عبد الصبور وأغرت عدنان مرديم بك اللذين كتبوا عنه أيضا نصوصا مسرحية، لما فيها من عناصر درامية مركزة من خلفه لخرقة التصوف وهو حدث فريد في تاريخ التصوف الإسلامي، وطلب العلاج للموت والمعاداة به عن قناعة وإيمان حقيقيين فكانت شجاعته أسطورية بحيث جعلته يقبل على الموت، ويتجدها ويسعى إليه بكل الوسائل كانت مواجهة للعالمية وإنهاؤه الثيرة ومواجهة أقطاب التصوف كالشبلبي، وكانت حياته مليئة بالفامرات التي اكتسبتها مسحة من التوتر الدائم في علاقاته سواء بالمتمسوة أو بالسلطة مما ساعده على تصوير الصراع الذي خاضه العلاج وخاصة من خلال رأي ابن النديم في العلاج. ألم يكتثر عز الدين المدني بالتاريخ والحقائق التاريخية لأنه لا يؤرخ لفترة بل يجسد رؤية لمعنى من معاني التاريخ، ولذلك فإن الكاتب بل يهتم بتداخل الفترات التاريخية التي يصورها بل يزاوج بين الحدث الدرامي الذي يراه صراع العلاج ضد السلطة وضد الاستغلال وضد التشتت وبين الصراعات التي أصابت الدولة الإسلامية في القرن الرابع الهجري بحيث يشكلان في النهاية حدثا واحدا، أنها رؤية معاصرة لما حدث في التاريخ حاول المدني أن يجسدها لنا في هذا النص

لقد انطلق عز الدين المدني من التاريخ لكنه لم يقف عنده بل تعداه بخياله إلى رؤى وعوالم تتعدى في الكثير من جوانبها عن النواحي التاريخية، والحق يقال أن عز الدين المدني قد ابتعد عن حدود التاريخ ليخلق في رحاب الخيال فانضم إلى زمرة الباحثين—من المسرحيين المغاربة—عن تأصيل المسرح العربي وربطه بمظاهر الفرجة العربية التقليدية: "أنهم الحوا في نظرياتهم على ضرورة إعادة النظر إلى هذه الظواهر ومباشرة

إن المسرحية موقف يتصاعد باستمرارية إلى غايته بانتظام وإمارة، لأن هذا الصراع لا يتطور وينتج إلى العنف بتراكم الحوادث ولكن بالتركيز على حدث فقط. فرحلة العلاج كانت حافلة بالأحداث إلا أن التركيز كان أساسا على الصدام مع المحرمات من تصادم مع المتصوفة إلى التصادم مع رجال السنة وفقائها، أو للتصادم مع السلطة المعمرية والتصادم في نفس الوقت مع زعماء الجمهوريات العمودية، أو التصادم مع كبار التجار والصناعيين والأغنياء، كلها أحداث صدام عنيفة جعلت من مسرحية العلاج تأخذ أبعادها التراجيدية كاملة. وبهذه الطريقة فقد حدث لكل من الحلالات الثلاثة قطعة كاملة "للعقد التي تدخل ضمن بنية عقدية سلبية تتعجز في النهاية لتولد الأرواحات الجينية الأولى للصراع الأرحب، صراع جماعة العيارين ضد شرطة الخليفة. وتتخذ علاقات التصادم والتصارف بعدا من التعقد والتشابك حيث يمتزج الفاعل العامل مع الفعل الجماعي في تنظيم استراتيجي لمواجهة القوة الحاكمة الغالبة" (8)

باختصار استطاع عز الدين المدني أن يخلق بطلا معاصرا قائما على أن يتكسب صفة البقاء نظرا لأن هذا النص سوف يبقى علامة من علامات الكتابة المسرحية في تونس نظرا لأن عز الدين المدني "كانت قضايا مسرحه في مسرحياته وأن معانيها ورواها الفكرية والجمالية تستشرف من التصوير والإبداع دون حاجة إلى ربطها بمذهب فكري أو أيديولوجي أو طريقي، فجاء بطل مأساته "كبطلة المأساة المصرية لبس ذلك الرجل الرفيع المقام الذي يهوي من عل، ذلك لأن المؤلف المسرحي المعاصر ينظر إلى الإنسان كما لو كان ضحية الوسط الذي يعيش فيه كالعناصر المعادية التي تدعو البطل في المسرحية المصرية، لبست القدر كما هي الحال في التمثيلية اليونانية، ولا الأخطاء المفجعة فيه كما هي الحال في مسرحيات شكسبير (مع العلم أن هذين العنصرين كثيرا ما يوجدان في المسرحية المصرية) بل العناصر المحيطة به، طبيعية كانت أو بشرية، ولا سيما الشرائع والقوانين الأخلاقية والتقاليد التي أقامتها الهيئة الاجتماعية لتأتي نفسها من أولئك الذين يرفضون التقيد بالنظم العام، أما من قوة أو عن ضعف" (9). تعددت شخصيات المدني وكانت قريبة منا ومن حياتنا اليومية، فشخصيات المحكمة نعرفها في قصر عدالتنا والحلالات الثلاثة عشر منهم سياسيا أو نقابيا أو دينيا.

أول ملاحظة نسوقها ونحذف في صدد دراسة الشخصيات هي غياب التحديد الفسيولوجي للشخصية. (الصفة والهيئة) وإذا ما استثنينا صفتين وردتا في النص فإن المسرحية لا توفر أي تحديد: (شيع ص 23) وحلاج الحربية (كهل ص 55) و(بيع ص 48) يلبس ثيابا قشبية وحلة جميلة وفلاذة حسنة (54). إن

فقد أيضا مهمة كل حلاج، فحلاج الأسوار جده أمام قوى وفئات من الملل والنحل، كذلك حلاج الحرية أيضا جده في صدام مع مجموعة من الديولات الصغرى المملوكة (الزنج، القرامطة، البايكيون)، شأنه في ذلك شأن حلاج الشعب الذي نجده يدخل صراعا لا هوادة فيه، صراع يتقابل فيه المفتتون المستقلون بالمجتمعين المستقلين فيها هو الحلاج يحث العمال المفروقين المشتتين كي يتحدوا في نقابة ويكونوا جبهة ضد الاستغلال والجهو والفقر ولكن بدون جدوى. وهذه الصراعات التي خاضها الحلالات الثلاثة كانت صراعات عنيفة انتهت كلها نهايات مفجعة، الإعدام لحلاج الحرية، والنفي لحلاج الشعب، والجلد لحلاج الأسوار، ورغم هذا التفتت المقصود من عز الدين المدني إلا أن وحدة الحدث ظاهرة واضحة وهي التي تمحورت حولها مأساة الإنسان المتمرد المناضل في سبيل قيم الإنسانية الخالدة في الحق والخير والجمال والعدل. لأن المدني كان مسكونا في كل أعماله الإبداعية وفي رحلة الحلاج بالذات بشيء اسمه البحث عن الجذور وهذا البحث هو عبارة عن تجويزات نظرية جمالية في نظرية المسرح الملحمي الذي إرتاح للمدني على حد تعبيره، كأنه كان يلطم في هذا الفعل إلى تكبير نظرية الوحدة في المسرح الأرسطوي، فجاء يظاير العقنيت والتكسيرا لكي يربط نفسه ويتأجج دائما بقرانه العربي الإسلامي.

إن رحلة الحلاج عمل مبني على الصراع ولذلك أخذت صفة الدراما، نظرا لأن حلالات المدني خاضت صراعا ضد ثلاث قوى من أعنى ما يكون في المجتمع العربي، فحلاج الأسوار خاض صراعا ضد رجال الدين من المتصوفة والسنة، وخاض حلاج الحرية صراعا ضد السلطة فدخل الميدان الثاني المعرم في العملية العربية الإسلامية، ودخل حلاج الشعب صراعا ضد الطبقة فكان هذا الثالث من المحرمات (الدين، السياسة والصراع الطبقي) من أقدس ما هو موجود في البلاد العربية الإسلامية والويل كل الويل لمن يقترب منها من المتعقبين.

كما نعرف أنه بقدر ما يكون الهدف نبلا والمهمة شاقة يكون الصراع حادا وقويا لأن أول ما يلهم نظر المتفرج وعقل القارئ هو ذلك الصراع الذي ينشب بين قوتين متناقضتين متضادتين، إن الصراع هو الولفة الساخنة التي تلهب العمل المسرحي كله "إن الصراع يحكم المسرحية من أولها إلى آخرها ومع ذلك فالصدام بين الخصمين لا يتحقق بكامل عتفه إلا في قمة توتر الأحداث وذنوة عقدها. إن كل ما يحرك الحرك ويغني ويقره من غايته وهي الصدام الاقتصادي، كل ما يحرك شجاعت الغضب أو الحب أو الانفعال أيا كان، نحو غايته يحقق للمسرحية نبضا الساخن" (7).

بعد عز الدين المدني والحلاج ندخل الى عالم البشير القهواجي والحاكم بأمر الله.

البشير القهواجي شاعر فيرواني اطلع على شخصية الحاكم بأمر الله في كتب التاريخ فأغتره فلترعى في احضانها لأنها شخصية غريبة الأطوار، شخصية تصوفت، تهجدت تعبدت على العين والدولة والمجتمع، هكذا صورتها كتب التاريخ. عاد البشير القهواجي الى الحاكم بأمر الله وكتب عنه مسرحية سماها "بيارق الله" (11) فترك لنا نصا مسرحيا من خيرة النصوص المكتوبة باللغة العربية الفصحى.

لقد أكد المؤرخون على أن الحاكم قد تصوف وقد بدت ممارساته الصوفية واضحة سواء من خلواته المتكررة والمولوية أو في علاقته بالنجوم ومراقبته أو تهجداته الليلية أو لباسه للصوف وامتناعه عن ملذات الدنيا أو دخوله حالة الهذيان التي كانت تتناوب من حين الى آخر. ووصل به تصوفه حد ادعاء الألوهية وبدت صورة شخصية الحاكم في كتب التاريخ تقارب صورة فرعون التي وردت في القرآن "والتصوف مع فرعون ضد موسى لرفضهم الوسائط، أما قوله أنا ربكم الأعلى فهو سر النفس عندما تتجرد وتشرب من كأس الرب فتكسب في الحق فيثابه الإنسان... (12) وقد سار الحلاج والبسطامي وابن عربي وابن السبكي المغربي على هذا المسار فتراءى لنا الحاكم من أقطاب التصوف أكثر منه خليفة من خلفاء الغاطميين، فممارساته التي تذكرها كتب التاريخ ممارسات صوفية : فالقلب الصوفي لا يرى وجوده إلا مرة الوجود المطلق وتصله محدودية الحياة الأرضية للخروج من الدائرة الضيقة لهذه الحياة الأرضية على البحث عن امتداد كوني تواصل فيه الروح وجودها الدائم، وهو في حاجة الى روحنة حياته الأرضية للخروج من الدائرة الضيقة لهذه الحياة المحكومة بالاحتياجات الحسية من أكل وشرب وجنس ليصبح شيئا أعلى وأكبر... (13).

حاول الحاكم في حياته أن يكون قلبا صوفيا أكثر منه حاكما سياسيا لأنه أحسن بأمتلاك الطاقة الروحية التي تمدّه بالإحساس بالتأثير في العالم وخاصة عندما وصل الى وحدة الوجود الصوفية التي يثاله معها الإنسان فيفندو موضوعا للخير الأسمى والعدل المطلق... (14)

هذه النظرة الى الوجود والكون والعالم والإنسان والألوهية التي أمتاز بها أقطاب التصوف وفكرهم وممارستهم انصفت بها الحاكم إذ أنه— حسب كتب التاريخ— قد أقدم على ممارسات طقوسية غريبة مثل : "أقام يلبس الصوف سمع سنين وامتنع من دخول الحمام، وأقام سنين يجلس في الشمع

هذه الضبابية في تحديد ملامح الشخصيات متأكدة لأن صفتي (شيخ) و(فيح) لا تعنيان بالضرورة الوصف المادي ولا سيما في سياق النص حيث يقصد بـشيخ (شيخ علم) و(فيح) (الفيح الأخلاقي). وبناء على ما تقدم فإن شخصية الحرية هي الشخصية الوحيدة في النص التي حددت من جانبها الفسيولوجي— المادي. ولأنه أن السؤال الذي يطرح نفسه ضرورة هو سر هذا الاستثناء؟ وللإجابة نقول بأن إشارة بسبيلة المعلن الذي جاءت فيه هذه الأوصاف في النص تكشف لنا على أن الوضعية هي التي فرضت على المؤلف إعلاء هذه الأوصاف لحلاج الحرية وليس ذلك مقصودا لنتم دراسته. لقد وردت هذه الصفات في المرحلة الرابعة عشرة، هذه المرحلة التي تجمع بين حلاج الحرية وشغب أم الخليفة وتقع بينهما علاقة جنسية يسبقها حوار ثنائي تعدد فيه شغب بعض الأوصاف البدنية التي يمتاز بها الحلاج لأطرائه ومرلوته ليس إلا. ولعل زيب الجانب الفسيولوجي— بالجنس له من الدلالات ما يبرره

نواصل الآن التساؤل في المبررات التي جعلت المدني يتغافل عن النواحي الفسيولوجية للشخصيات، وإذا ما علمنا أن عز الدين المدني يخصص جانباً أو جزءاً خاصاً "خارج للنص" من الصفحة 7 الى الصفحة 13 للشخصيات (تحديد أبعادها) فإن التساؤل عن مدى وسبب اغفال المدني للأبعاد الفسيولوجية للشخصيات يتحول بدوره الى تساؤل أدق : لماذا حدد عز الدين المدني شخصيات المسرحية في جزء خاص خارج النص ذاته؟

في مسرحية رحلة الحلاج خاض المدني مغامرة تجريب الكتابة معتمدا على تقنيات الكتابة العربية ومستندا الى مفاهيم فلسفية عربية إسلامية وتعميدا حول مفهوم الشخصية. فالشخصية تحدها أفعالها، هي التي تعطيها أبعادها الفكرية والنفسية والفزيولوجية ولذلك عندما نتحدث عن علاقة شغب بالحلاج وجدنا أنارا لأبعاد فزيولوجية لحلاج الحرية لأن الفعل يستدعي من الشخصية أن تكون واضحة، إن هذا الفعل الجنسي الغريزي دفع الشخصية ليشي فعلها جانباً من جوانبها وبقى الجوانب الأخرى مظللة "ولعل كلمة (شخص) في مدلولها العربي الأصلي وهو سواد الإنسان حين يتراءى للناظر عن بعد يعطينا صورة دقيقة لما نزيد رسمه" (10).

نجد أسئلة كثيرة عميقة وحائرة عندما نبحث في كتابات عز الدين المدني فهو الكاتب الذي يوثق لأعماله المسرحية ولا يترك شيئا للصدفة. عندما يتغافل عن تحديد أبعاد شخصياته بكل دقة فإنه يفعل ذلك عن قصد لأنه يطمح الى أن يصور من خلالها المطلق والكلبي (ونحن هنا بصدد الحديث عن رمز من رموز التصوف) وبالتالي لم يحدد عز الدين المدني البعد الفزيولوجي للشخصيات.

سرفتتاس المشهورة. عرف القهواجي شخصية جبريل الصوفي قائلا "هو دويش شاب نثر حياته لخدمة أشقياء المجرمين" (20). ثم يضيف القهواجي بعد قليل معرفا علاقة الحاكم بجبريل الصوفي عندما يؤكد الأخير قائلا : "عندك جبريل يا مولاي" (21) أن شخصية جبريل هي الأقرب إلى الحاكم، وهي الأولى والتي اعترفت بالهوية الحاكم وسفرت نفسها لخدمة فانتبت بفضيته وداغت عنها دفاعا سلبيا يقارب دفاع المسيح بعيدا عن العنف اللغوي أو العنف البدني "مولانا وهل نغيب عن حضرتك لحظة أو نشرد رمشة عين... نحن قطع التيه، قافلة المجرمين وأبناء المختلين، وبيننا الشقي والبائس والخاطيء والأبرص والكسح... ضع رباك الفخس واجمعنا تجمع حول عرشك يا الله..." (22) بقي جبريل الصديق الوفي للحاكم بأمر الله، وفاء من الصمم وجوده في عالم الواقع ولكن الحاكم— حسب اعتقاد القهواجي— شخصية متصوفة تبحث في عالم الغيب والمثل. عالم الوجود الإنساني ووضعه المأساوي المهمل باستمرار بالفناء والعدم، فكان جبريل في هذا العالم مثاليا حد المبالغة، حد "التجسيم" ووجدنا يسبح لوجودك وشكرنا يزهف على أعتابك على يد باهولنا" (23).

كانت شخصية القهواجي هي الشخصية الطاعنة في الأحداث فهي التي ملأت الفضاء المكاني ببيتها وأنعائها لمتصوفة الاتجاهات والأبعاد، تحركت في الفضاءين الزماني والمكاني كما شامت لأنها حققت انتصارها على أعدائها بعد أن خرجت من السجن رغم ما أوحى به المؤلف عن حداث طعنها. لكنه أشار صراحة إلى أنها الخفت من على الركح، وبطبيعة الحال ليس اختفاء عن طريق الموت وإنما كان اختفاء عن طريق الحياة، ولعل البشير القهواجي أراد أن يغازل الشيعية ومفهومها للإمامة والعبية والمهدي المنتظر، لعل الحاكم يكون إماما آخر قد غاب وسوف يعود ليملا الأرض دولا بعد أن ملئت جورا لله في لا يموت انتظروا عودته المنتقلة، انتظروا يوم مشهده وارتفاع بيارقه (انفجار هائل يغيب أثنائه الحاكم) (24).

وإذا حاولنا أن ندخل عالم لغة البشير القهواجي— الذي والحق يقال— كان أكثر الكتاب التونسيين اعتناء باللغة إذ استطاع أن يمزج بذكاء كبير وخيال واسع ثلاثة مصادر أساسية وهي الانجيل والقرآن والشعر العربي والصوفي منه خاصة ويخرج بتضيق يضيق إيقاعا وحوية حتى علق عليه أحد النقاد قائلا: إنه اعجاز الأعصاب، صرخة القلب، نشيد الجسد الرائع الموجه... نص قوي جميل غني وفي أدق المعطولات رؤيوي، إنه عمل شاعر كبير، عمل مؤسس" (25).

ليلا ونهارا، ثم إن يخلص في القلعة فجلس فيها مدة... (15) لم تكن هذه الممارسات الصوفية بل تجاوزها وبلغ قمته عند ادعائه الربوبية أو الألوهية فأصبح يصدر أوامره مصدرة بعبارة (باسم الحاكم الرحمان الرحيم) وشاع الحديث في دعواه الربوبية وتقرّب إليه جماعة من الجهال فكانوا إذا لقوه قالوا : السلام عليك يا واحد يا أحد يا محيي يا مميت. (16)

إن ظاهرة تصوف الحاكم بدت واضحة عند البشير القهواجي، فقد صور الحاكم شخصية صوفية تكاد تلامس شخصية الحلاج في العديد من جوانبها، فهو يقضي الليالي الطويلة متجهدا متعبدا متناسيا ملذات الحياة مستغرقا في تأملاته المتأفيفية مهمل للالتزامات الأرضية سواء مع زوجته أو في أكله أو في مسؤولياته السياسية "نفسه تبعد عن الأرض وفي صدره يزل صوت مروع... لو فهمته لفرج من وحدة التصوف المنقطع لكنت لم تملسه بما يمنع المنعة..." (17). وقد الطعم الصوفي على مسرحية القهواجي (بيارق الله) من بدايتها إلى نهايتها فسطحات التصوف تملأ المسرحية إذ جاء في الإشارات الركحية في بداية المسرحية: "شبح جسيم مهيب في جلباب صوفي خشن، الحاكم بأمر الله جالس في حالة استغراق" (18) وأصل القهواجي التأكيد على "صوفية الحاكم سواء عن طريق الإشارات المسرحية (أرض طويق) الحواز إذ جاء في الصفحة الأخيرة من المشهد : "الله حي لا يموت، انتظروا عودته المنتقلة، انتظروا يوم مشهده وارتفاع بيارقه انفجار هائل يغيب أثنائه الحاكم)..." (19).

أصبحت خلال المسرحية أن البشير القهواجي كان يعيش هذا الجانب المتصوف لشخصية الحاكم بأمر الله، إذ حرص طوال المسرحية على إبرازه دون غيره وكان القهواجي باعتباره شاعرا يطمح إلى نبوثة الخاصة والوهية الخاصة، كان يتأمل التجربة الصوفية التي خاضها الحاكم تجربة المعاناة والإحساس بالمأساة الوجودية للإنسان ذلك المخلوق الحالم بالألوهية، والمحكوم بالحيوانية فبقي معلقا بين الاثنين.

إمعانا في الإعجاب بالجانب المثال من شخصية الحاكم بأمر الله جعله لعل البشير القهواجي شخصية تابعة سماسا جبريل الصوفي، غير محدد الأبعاد فهو نبي في بعض الأحيان وهو تابع خادم أحيانا أخرى وهو ملاك في حالة ثالثة. كل محاولات جبريل الصوفي تدل على تبعيته للحاكم، معبرا عن إعجابه— حد الاندهاش— بشخصية الحاكم وأفعاله. ورغم الإيحاء والإشارة إلى جبريل الملاك الذي أنزل الوحي على الرسول الكريم أو كان الواسطة بين الأرض والسماء (بين محمد والله) فإن ملامحه قد تفوت عند البشير القهواجي وكثيرا ما ذكرني بسانكوبشا تابع دونكيشوت في رواية

رجع الغاضل الجزيري لهذا المأثور الشعبي المقدس الممتدثر بخفة التصوف التي لم تؤثر فيها السنين ولا التحولات الاجتماعية والثقافية، وحاول أن ينقله من فضائه المقدس إلى فضاء دنيوي، فضاء احتفالي فرجوي، وبهذا العمل يكون قد أحيا هذا الجانب المهم من المأثور الشعبي أولا ونزع عنه حالته القدسية ثانيا وأخرجه من خرفة التصوف وألبسه حريرا ناعما مطعما بالحوية والجمال.

والطوقس الدينية التي تمارس ضمن هذه الحاضرة تشبه إلى حد كبير احتفالات اليونانيين بالإهمم ديونيزوس إن أن الانشاد (أو القصيدة المدحية) في الحصرة يهدف إلى الترنم ببطولات وكرامات وعذابات الولي الصالح الذي تنتمي إليه الفرقة التي تقوم بإقامة الحصرة وهناك شيء ملفت للانتباه وهو تلك الزعة أو الروح التحريرية التي يعطيها المجتمع للمرأة لمزاولة الرقص في هذا الاحتفال الديني إن أنه لا يؤاخذنا إن تأثرت بالإيقاع وانقرطت في الرقص حتى وإن كشفت عن مفاتيح جسدها.

بحث الغاضل الجزيري عن المأثور الشعبي في هذه الجذور الدينية وأراد إحياءه بطريقته... حاول أن يخرج من زوايا الأولياء وخلق الطوقسية، وفكر أن يستع من الحصرة احتفالا، عتداً بخلها تهويرته المسرحية وحاول إعطائها بعدا احتفاليا دنيويا فرجويا لأن: "المسرح يكتب خلوده من كونه فنا فرجويا معروفا حضاريا... جذوره في أعماق التاريخ أت من طوقس الفرقة القديمة الدينية أو الشعبية المولغة في غياهب الزمن. ثم أن الاتجاهات والمدارس المسرحية هي في الحقيقة تنويعات على طوقس هذه الفرقة ومحاولات مستمرة للخروج من ضجر السكون إلى سعادة الحركة، ومن تكرارية الخلق إلى ابداعية، ومن المحافظة إلى التغيير وذلك باتخاذ مواقف انتقادية جديدة، فكرية تشمل فلسفة الحياة من جهة وشكلية تشمل المركب المسرحي من جهة أخرى" (26).

دخل الغاضل الجزيري مع هذا العمل بالفعل مغامرة تجريبية في أعماق المأثور الشعبي الذي انقلته تراكمات القرون الأسطورية فنزع الهالة القدسية التي تحيط بهذا المأثور الديني وهذه الممارسات الطوقسية. هل يؤمن الغاضل الجزيري بأن "لحمية أصلا مقدسا وأن الوجود البشري يحرك جميع قوامه الكامنة بمقدار ما هو وجود ديني، أي المشاركة في الحقيقة. فالآلهة قد خلقت العالم والأبطال المحضرون أتوا فعل الخلق وتاريخ جميع هذه الأعمال الإلهية يشبه الإلهية قد حفظته لنا الأساطير. أن الإنسان إن يحين التاريخ المقدس ويحاكي المسلك الإلهي يقيم ويبقى بالقرب من الآلهة أي في الحقيقي ونفي المعنى" (27) وتلك هي ميزة الفنان المزيج من المقدس

بدا البشير القهواجي من خلال هذا النص قريبا من عمر الخيام ومحمود المسمدي، تميزت لغة القهواجي بالشاعرية والتكثيف والإيحاء وعمق الدلالات وتقاطعها، فكانت لغة الدراما الوجودية (بالمعنى الصوفي للكلمة) بدون شك حيث كانت كل كلمة وكل جملة تحمل في طياتها طاقة درامية كبيرة لذلك فاحت من المسرحية راحة أعظم المآسي الإنسانية في الفن والحياة، مأساة أوديب، مأساة المسيح، مأساة الخيام، مأساة الحلاج ومأساة الإنسان بشكل عام ومأساة القهواجي بشكل خاص، هذا الشاعر الذي ركبته عقدة المتنبى، عقدة المثلث الموزع بين السياسة والفن، بين السياسة كفعل مدنس والشعر كفعل مقدس، كانت لغة القهواجي درامية في حروفها وكلماتها وجمالها وهواراتها لأنها كانت تابعة من إحساس مأساوي بالوجود لدى شاعر عرف كيف ينتقي المصادر من إنجيل وقرآن وفكر صوفي وتراث شعري عربي ممتد عبر قرون وشعر غربي اطلع عليه القهواجي عند شكسبير ورتشو وجزار دي نرفال مكتب لنا نصا مسرحيا في قمة الإغريق... والشاعرية

أن يكون الحاكم بأمر الله موضوع نصوص مسرحية عربية ليس غريبا، لأن أغلب هذه الشخصيات الخفية في التراث الإنساني كانت مواضيع مسرحيات ويكفل أن يذكر كاليغولا، نيرون، ومراد الثالث، لأنهم فعلا كانوا أبطالاً تراجميين مثل أبطال الأفريق...

إن العودة إلى التاريخ العربي الإسلامي وإعادة إحياء شخصية من شخصياته الخفية أعطاهم الكاتب أبعادا جديدة وفيها حياة جديدة وكتب لها عمرا جديدا، البشير القهواجي أعطاهم أبعادا شيعية صوفية قالها وأكسبها خلود أئمة الشيعة الممثلين في المهدي المنتظر

رأينا بعض النصوص المسرحية التي اعتمدت شخصيات صوفية أو لغة صوفية وفاحت منها رائحة البشور في المعامسة الطوقسية الصوفية، ما هي ترتفع الموسيقى الصوفية مطنة بداية الرقص الصوفي في تظاهرة صوفية متأصلة في المجتمع التونسي، أراد الغاضل الجزيري أن يعطيها أبعادا فرجوية جديدة والفرجة كما هو معروف أعم وأشمل من المسرح لأن المسرح جزء والفرجة كل.

الحصرة: إذا كانت من الناحية اللغوية مشتقة من حضر والحضور أي الوجود والتواجد في مكان معين فإنها اصطلاحا تعني الاحتفال الديني وهو احتفال يقام عادة في إحدى الزوايا التابعة لولي من أولياء الله الصالحين تقليدا لحدث هام أو البر بنذر أو لغاية معالجة مريض وهي من الطوقس للشائعة جدا في البلاد التونسية

العرض الفرجوي الذي اتسم بسمة الاحتفال إلا أن راحة المقدس ظلت تنوح منه طوال العرض عن طريق البخور المتصاعد، والشموع المتحركة، إنه عرض غارق في المأثور الشعبي حتى النخاع

الملابس أيضا كانت ملابس شعبية (الجهة والبرنس والشاشية، الكردون - لباس من الصوف - العمامة...) إلا منشدا واحدا البسه المخرج لباسا عصريا ولربما أراد بذلك إشعارنا بأن هذا المأثور حي وسيبقى حيا مع الجيل الجديد، فرغم لباسه الغربي مازال متجذرا في هذا المأثور الشعبي.

الركع مفلي بالسجاجيد الملونة كما رأينا ذلك في النوبة ولربما كانت نظرة المشاهد للسجاجيد في عرض الحصرة مختلفة إذ كانت نظرة قداسة لانها بسطت أساسا للجلوس لأن المرتلين كانوا حفاة وبذلك تذكرنا بالمساجد والزوايا، وكل الأماكن المقدسة عندنا... بينما في عرض النوبة يرقص عليها الرافسون بأحذيتهم

أما الإضاءة فقد استغنى المخرج استقلالاً ذكياً نظراً لانه اعتمد عليها طوال العرض في تصوير الحالات النفسية والجو العام، فعضت الجدران الدرامي عند المشاهد، خاصة ذلك الجو الديني الطفولي، واستطاع المخرج عبر الإضاءة أن يبرز لنا بحثه السندبادي المتواصل النابض عن كنوز وجزء أحلام في لغات غير لغة المنطوق والمفوض، فوجد ضالته في الإضاءة وإمكاناتها الهائلة، وهي الرسم والتشكيل الحركي، خاصة في تفاعلها مع الممثل الراقص والديكور فتضمر البصر مع اللوحات التشكيلية بعد أن تضرع السمع مع الإنشاد الصوفي على إيقاع الدف وقيادة المايسترو سمير العنبري الذي ساعد في إضفاء نوع من الانسجام على الموسيقى الصوفية رغم اختلافها من جهة إلى أخرى في البلاد التونسية دون أن ينسى تطعيمها ببعض الملامح الإسلامية العربية (الملووية، الدراويش).

كانت لغة الجسد المتفاعل مع الموسيقى هي المسيطرة في هذا العرض، كان بعض الممثلين جالوسا وكأنهم يمارسون اليربغا لا يتحركون في جليستهم وكان بعضهم راقصا، رقصا خفيفا تارة وراقصا حادا قويا تارة أخرى يوحي بحالة التضرع التي وصل إليها الراقص واتحاده بالكون وبدا لنا واضحا أن الممثل هو كل شيء في العرض المسرحي، يمكن الاستغناء عن كل شيء في العرض إلا عن الممثل، إنه لحم المسرحية ولذة المشاهد، إنه الحضور الكامل (30).

كان هذا العرض الاحتفالي الذي قدم سنة 1993 عرضا يربط الذاكرة للشعبية التونسية بجذورها المقدسة، بتظايراتها

والمندس، الفنان الخالق أو المتمم للخلق، والفنان المسموعي بالخصوص الذي يؤمن دائما بتأرجحه بين المقدس والدنيوي. ودخل الغاضل الجزيري إلى هذه الإشكالية المعقدة وحاول وجرب، وخرج بفرحة أممت واحتفال تفاعل معه الناس وقبله المشاهد. يبدأ العرض بإنشاد موسيقى صوفية هادئة وشموع تضيء الركع في خمس حزمات ضوئية، ذلك الجو الذي تنوح منه راحة المقدس منذ الوهلة الأولى لأن الشموع ترتبطت في أذهاننا بنوع من القدسية إذ أننا نهديها إلى أضرحة الأولياء الصالحين. وتعلو الموسيقى الدينية المستندة أساسا إلى إيقاع الدف الكبير الحجم (البندير) ونرى الممثلين جالسين على شكل هلال تقريبا يقارب عددهم المائة، ونجد معهم أطفالا صغارا. تتم قيادة المجموعة بالتناوب حيث يبدأ شخص في الإنشاد والمجموعة ترد وراءه (الجوقة وقائدها) ويبدون هذا التناوب راجع إلى اختلاف الفرق الدينية الصوفية (قادرية، شاذلية، عيساوية) لأن المسألة تتطلب حفظا للقصيدة المدحية

مجموعة من الأشخاص يحملون أعلاما خضراء وهراء وسوداء (لون الزوايا) يحومون حول المجموعة إجلالاً ورافعين تلك الرايات بينما تبدأ مجموعة أخرى من الرجال والنساء في الرقص الصوفي بتحريك الرؤوس من الأعلى إلى الأسفل والعكس بالعكس، يبدأ الرقص هادئا ثم يعتد شيئا فشيئا إلى أن يصل إلى حالة التضرع يرافقه الإيقاع والإنشاد على نفس الوتيرة (الكريشندو).

قلت في البداية إن من جملة أدوار الحضرة هي مداواة بعض المرضى - سحرياً- يرينا المخرج مشهداً يجسد هذه العملية إذ يقوم أحد الممثلين بدور الذي أصيب بالصرع ولكن بعد أن رقص طويلا ووصل إلى درجة التضرع، يسقط أرضا غير قادر على الحراك فتكون السكينة شفاء. اعتقد أن هذه الممارسة الطقوسية هي ممارسة تهبها عند كل الشعوب إذ أن التلاوة الطقسية للأسطورة الكوسموغونية تنطوي على تحيين لهذا الحدث البدني ينتج من ذلك أن من تلتى لأجله يقذف به سحريا إلى بداية العالم ويصبح معاصرا للولادة الكون. إن الأمر بالنسبة إليه عودة إلى زمن الأصل والهدف الشغائفي من ذلك أن يبدأ الوجود مرة أخرى، أن يولد "رمزيا" من جديد، يبدو أن المفهوم الضمني لهذه الطقوس الشغائية هو التالي، لا يمكن إصلاح الحياة أو إياها بل إعادة خلقها فقط عن طريق التكرار الرمزي لخلق العالم لأن خلق العالم هو التماثل المثالي لكل خلق (29)

مرة أخرى ينطلق الغاضل في رحلة عبر المأثور الشعبي مستندا إلى الموسيقى والرقص والإنشاد أو التلاوة يعطينا هذا

وهي محاولة من جملة المحاولات التي تتفق كلها في البحث عن الأدوات الشعبية لتحقيق مسرح مغاير، يشبه هذا المكان وهذا الإنسان وهذا الزمان⁽²¹⁾.

إن عرض الحاضرة للفاضل الجزيري قد أحدث في أنفسنا اللذة والمعرفة، الماثور الشعبي الصوفي الذي أبعدتنا عنه حضارة العلم والتكنولوجيا فأزاح عن ذاكرتنا الصدا الذي لحق بها نتيجة الفرقة العربية بإيقاعها الصاخب وصورتها الإباحية التي حاصرتنا ومازالت تحاصرنا بعنف أكبر، لقد أعادنا إلى الحق، والرجوع إلى الحق قضية

الدينية والثقافية. جاء ليذكرنا باحتفالنا ولعلنا عن طريق مجهودات الفاضل الجزيري نعيد لهذه الذاكرة الشعبية بعض صفاتها لأنها بدأت تفقد بعضاً من قوتها على الحفظ والتخيل خاصة بعد أن وجدت المتاحف مكانها اطمأنت على عدم ضياع هذا الماثور، ولعله أيضاً يحاول أن يعيد للشخصية التونسية بعضاً من توازنها المفقود، فالإنشاد الصوفي والموسيقى الصوفية كانت تساعد على الصفاء الذهني ليتأمل الإنسان، يتأمل الوجود ويتأمل العالم والكون، يتأمل وضعه الإنساني بعد أن يمر بحالة التخمر التي تريح الأعصاب وتبعد عنها التشنجة

الهوامش :

- (1) الملوي، هادي، مدارات صوفية، دار القدي دمشق، سوريا 1997 ص 65
- (2) نفس المصدر، ص 20
- (3) المدني، عز الدين رحلة العلاج، الشركة التونسية للتوزيع، تونس 1985 ص 164.
- (4) بحراري، حسن، المسرح المغربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 12، ص 15
- (5) المدني، عز الدين، ديوان الزنج، مصدر مذكور للمفصلة، ص 10
- (6) الحلاج، الحسين بن منصور، كتاب الطواسير، طبع في
- (7) فرج، عزيز، دليل المتفرج الذي أتى للمسرح، دار الهلال، القاهرة، (د.ت)، ص 108
- (8) مجلة الحياة الثقافية عدد 53 / 1985، ص 141
- (9) ملتون، ماركس، المسرحية كيف تفهمها ... مصدر مذكور، ص 160
- (10) المدني، عز الدين، رحلة العلاج، مصدر مذكور ص 5
- (11) القهولجي، البشير، يبارك الله دار الف للنتشر، تونس 1981
- (12) الملوي هادي، مدارات صوفية، مصدر مذكور، ص 96.
- (13) نفس المصدر ص 203.
- (14) نفس المصدر، ص 77
- (15) الأنابكي، جمال الدين، الهجوم الزاهرة، مصدر مذكور، ص 177.
- (16) نفس المصدر، ص 183.
- (17) القهولجي، البشير، يبارك الله، موجه مذكور، ص 21.
- (18) نفس المرجع، ص 96.
- (19) نفس المرجع، ص 62
- (20) القهولجي، البشير، نفس المرجع، ص 7
- (21) نفس المرجع، ص 62
- (22) نفس المرجع، ص 76
- (23) نفس المرجع، ص 62
- (24) نفس المرجع، ص 62
- (25) رواي لعمه جي، عبد الفتاح، مسرح الولاية، الأهالي، دمشق 1988، ص 6
- (26) الباب مرسية، المقدس والديوي، ترجمة د/ نهاد خياطة، العربي للنشر والتوزيع، دمشق 1987، ط 1، ص 188
- (27) الباب مرسية، المقدس والديوي، مصدر مذكور، ص 80.
- (28) الباب مرسية، المقدس والديوي، مصدر مذكور، ص 80
- (29) الباب مرسية، المقدس والديوي، مصدر مذكور، ص 80
- (30) Übersfeld, A Lere Ietherte El Sociales Paris 1987.
- (31) ابن ريدان، عبد الرحمان، أسئلة المسرح العربي، مصدر مذكور، ص 15

الإبداع والتجربة الروحية

محمد الخالدي *

كف كان لكلمات الصوفيين الأندلسيين جواها إكارت، شهر المعلم إيكارت (1260-1327) وحكوب يوهي (1576-626) تأثير كبير على التيار الرومنسي في ألمانيا وبعد لشاعر الإيطالي العظيم أليغري دانتى واحد، من أرسوا التيار الصوفي الناطقي من خلال إبتاعته إلى طائفته سوره حتى أن البعض اعتبر وأتبعته الحالة "الكوميديا الإلهية" قصيدة طويلة ودعها الشعراء سوره سوليفع الباطنية

وفي القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ظهر تيار صوفي - إشرافي كامل كان أبرز ممثله إيمانوس سويدنورغ من السويد (1688-1772) وسان مارتان (1743-1803) من فرنسا ووليام بلايك من إنجلترا. وقد أثر هؤلاء الثلاثة تأثيرا بالغا في من جاء بعدهم من الكتاب والشعراء الأوروبيين فسان مارتان قد لعب دورا حاسما في بلورة ملامح المدرسة الرومنطيقية في كل من فرنسا وألمانيا. وقد لاقت مؤلفاته ولاسيما المتأخرة منها "كإسنان الرغبة" و"روح الأشياء" استقبالا واسعا من لدن مثقفي عصره الذين رأوا فيه بقبصا لرحال الكنيسة ومبشرا بلغة جديدة لم يألوها (1) كما تلقى عليها الباحثون عن الحوارق والكرامات ممن كانوا يسعون إلى نشر علومهم الباطنية التي تبحث في الكون وأسراره. ولعل أهم ما ميز "الفيلسوف المجهول" كما كان يسمى نفسه هو تنصله من البيانات المعرلة، فالحقيقة في نظره لا توجد لا في الكتب ولا في العقائد وإنما في الإنسان ذاته إذ يجب أن يكون له ديمه المنزل الخاص به" (2) أما السويدي إيمانويل سويدنورغ صاحب المراتي والمعارج المعينة فلم يكن مجرد مؤسس لكنيسة جديدة و"مُزج لعالم هاموق الطبيعية" الذي كان يرتاده متى أراد ذلك بل كان ليص مؤلفاته ولاسيما "كتاب الحلم" وقع هائل على أدياء أوروبا من كتاب وشعراء وبالأضافة إلى تأثيره الكبير على أدياء بلاده في القرنين الماضيين فقد احتفى به رموز التيار الرومانسي في ألمانيا وعلى رأسهم نوافليس واعتبروه نبهم الملهم. وفي فرنسا تأثر به كل من بلزاك الذي كتب من وحيه قصته "سيرافيتا" وجراردي نرفال وبودليير، أما من الإنفغو - سكسونيين فإن أسماء بارزة مثل الأمويكي إيمرسون (1803-1882) والإيرلندي بيش (1865-1939) قد نهلت من معينه. وقد استمر تأثيره حتى يومنا هذا، ولعل آخر من تأثر به واستوحى أفكاره ورؤاه هو الأرحنتي جورجي بورخس،



يلاحظ المتتبع للساحة الشعرية العربية منذ عقدين أو أكثر بروز ظاهرة ما انفكت تتسع وسد لفظ المتحمسين لها لتشمل فنسونا أخرى كالسمرح والموسيقى ألا وهي ظاهرة التصوف والواقع أن اهتمامنا نحن العرب بالبعد السروحي لإثراء تجاربنا الإبداعية قد جاء متأخرًا في ومتأخرًا جدًا مقارنة بما حصل في الغرب، فاهتمام الكتاب والشعراء بالتعاليم الروحية والباطنية هناك قد بدأ مع عصر النهضة، وظل مستمرا حتى يومنا هذا أي أن هناك ما يمكن أن نسميه بالسلسلة المتواصلة على حد تعبير المتصوفة المسلمين. بحيث ظلت هذه التقاليد محل اهتمام هؤلاء الكتاب والشعراء من فيوصوفيين وأشرافيين.

نابليون الثالث إلى جزيرة جيرساي. وقد استأثر هذا الجانب المثير من حياة شاعر فرنسا الكبير باهتمام الدارسين فتناولوه بالدرس باعتباره بعداً من أبعاد تجربة الشعر كما كان راسمو صوفيا على طريقته الخاصة وهو ما أشار إليه أغلب الذين كتبوا عنه حتى لم يكن اعتباره أحد رواد التصوف الحديث.

ولم تخمد هذه الجذوة بحلول القرن العشرين وطغيان التكنولوجيا الحديثة بل ازدادت على العكس توهجا لتتخذ طابع الرفض لكل ما يمت بنسب إلى حضارة القرن العشرين كما تجلى ذلك عند جماعة "البيت جينبرايشوس" الأمريكية (BEAT Generation) (*) متمثلة في الروائيين حاك كيروك (1922-1969) ووليام بورغس (1914-...) والشاعر ألن غينيسبيرغ (1926-1999) الذين اعتنقوا بوذية الزن وامتنعوا الترحال ضاربين عرض الحائط بكل القيم الأمريكية. وقد قادهم تجوالهم إلى الهند والمغرب عليهم يستعيدون حريتهم التي انتزعها منهم الرأسمالية الوحشية.

وأقبل هؤلاء وقيل ظهورهم عليهم من بعدهم شد الشعاران الفرنسيان أنطونين ارتو (1894-1948) وهنري ميشو (1899-1984) الرحال إلى صحارى جنوب غرب أمريكا للقاء الهنود واليهود ^(*) واليهود ^(*) تلك النبتة العجيبة ذات المفعول السعري والمقدّر للبرسة

ولم تقتصر هذه النزعة الصوفية بمعناها الواسع على الكتاب والشعراء بل تعدتهم إلى الفلاسفة أنفسهم أمثال هنري برغسون ورونيه غينون وعلماء النفس التحليلي ككارل غوستاف يونغ الذي كان شديد الاهتمام بدراسة الديانات والتجارب الصوفية

لكن الغربيين اهتموا أيضا ومنذ أواسط القرن الماضي بالفلسفات والديانات الشرقية كالبنوية والطاوية والهندوسية والكونفوشيوسية، ففكرت البحوث المتعلقة بالهند والصين وازدادت الأقبال على دراسة رسالة لغاتهم وتعددت البعثات الاستكشافية، فيما شد مبدعون كثيرون الرحال إلى تلك الاصقاع النائية ليسترحوا طبيعتها ويفرغوا من معارفها مثل هومن هسه في رائعته "سيدهاوتا"، المستوحاة من إقامته في الهند والتي كان لها تأثير كبير على جيل الستينات في أمريكا الشمالية، والغربيين فيكتور سيغالين (1875-1919)، وهو طبيب وشاعر وعالم آثار ورحالة مزج بين استكشاف الأفاصي والغوص في أعماق الذات التي لا تقل غموضا. وقد ضرب طويلا في عرض البحار ومغامرات الصحاري إلى أن حط الرحال بالعين حيث التقي مواعته بول كلوديل فوجد فيها ضالته فهذه الامبراطورية المترامية الأطراف الملتفة بأسرارها والعازما شبيهة بأغوار النفس البشرية ومغامراتها، وهكذا، وبموازاة البحث في أعماق النفس شرح سيغالين في التلقيب عن الآثار ودراستها وكشف خطاياها، والعلميتين كما نرى متلازمان

كما يتضح ذلك من خلال بعض أعماله ولاسيما مجموعته القصصية "الألق"

ولم يقتصر تأثير سويندورغ على الكتاب والشعر والفنانين بل شمل كل الفئات ولا تكاد تخلو عاصمة أو مدينة كبرى في أوروب أو أمريكا الشمالية اليوم من وجود جمعية أو أكثر لنشر تعاليم الكنيسة الحدية التي أرسى دعائهما هذا التيوصوفي الذي ترك الفلسفة والعلوم الصحيحة وهي اختصاصه الأول ليرتاد العوالم العلوية ويلتقي الملائكة ويتحدث إليهم

وإذا كان كل من سان-موران وإيمانويل سويندورغ قد عرفا بتأكيدهما النظرية والتأملية ذات المنحى الفلسفي الاشراقي التي أودعها ورأعها أسرار وكشوفاتهما، فإن وليام بلايك كان شاعرا ملهما ورساما عبقريا التهمت تجربته الروحية بتجربته الإبداعية الشحام قل نظيره، لتجمل منه إحدى العلامات الفارقة لاهي تاريخ الشعر البريطاني فقط وانما في تاريخ الشعر الأوربي كله، إذ ملئت أعماله الأكثر شهرة مثل "أنشيد البراءة" و "أنشيد الخبرة" أو زواج السماء والأرض قطعة مع لوث كامل من الشعر وحفظت ما كان سائلا من مفاهيم بل قلبت بعضها رأسا على عقب فقد ثلر على الكنيسة ودعا صراحة إلى التوحيد بالطبيعة باعتباره المصدر الأول للديانة ورغم ما اتسمت به أعماله المذكورة من غموض يبلغ أحيانا حد الغلاق، فقد فتننت وما تزال تجاليا بين الشعراء والغاعين من بينهم على سبيل الذكر لا التحصير بيتس الذي قام بنشر أعماله كاملة مشفوعة بشروح ضافية وجدران خليل جبران الذي نسج على نواله في أكثر من عمل له

ولا يمكن نغرد بلايك في موقفه من الكنيسة وفورته عليها فقط بل في انتقاله "من العلم بالثورة وتغيير العالم إلى الحياة الداخلية لتغيير النفس" (3) فكان تصوفه أشبه "بعلم البقطة" (4).

إن من يتأمل الخارطة الإبداعية والغنية الأوربية يلاحظ بيسر استعمار السلسلة التي أشرونا إليها في بداية حديثنا إذ لم تخل فترة من الفترات من هذا التطلع الروحي والبحث من مناخات غير مألوفة يتجرح فيها الخيال وتتسع حدة العين، فقد كتب بلزاك وبودليار وغيرهما كما ذكرنا من وحي سويندورغ وكان جيرار دي نرفال اشراقيا خالصا مستكونا بالبحث عن الأصول والسفر بمعنييه الجغرافي والروحي، فقد شد الرحال إلى "الشرق" فزار الاسكندرية والقاهرة ولبنان وسوريا والفلسطينية بحثا عن عالم الأسرار الأولى، وعاد منها بحكايات رمزية حملها رؤياه وتهاويله قبل أن يستبد به الجنون في أخريات حياته

وقد عدّه السورياليون أحد المبشرين بمذهبه في جانب لوتريامون ورابو وكان بودليار يصطنع قوالبه من خلال تناول له لمخدرات نشداننا "للمطلق" و"اللاتهائي" أما فيكتور هوغو فقد كان مولعا باستحضار الأزواج بعد نفيه من قبل

مرة أخرى إلى المستشرقين. وتُرجم الباحثة ثريا ملحس عدم الاهتمام بالبعد الروحي رغم أهميته بالنسبة إلى الإبداع والأسباب التي أضعفت القيم الروحية في الشعورية العربية إلى عوامل عديدة هي: البيئة، التقاليد ورجال الدين، فقدان الحرية، عدم الإيمان بقيمة الإنسان وضعف النقد (6)

ولكن كيف تسربت الظاهرة الصوفية (مع تحفظي دائماً على هذه التسمية) إلى أدبنا العربي، والشعر منه بوجه خاص؟ ذلك ما سنحاول توضيحه في الصفحات التالية ولو بإيجاز.

لقد ظهرت حركة الشعر الحديث أو حركة الرواد كما تسمى أحياناً في نهاية الأربعينات على أيدي مجموعة من الشعراء العراقيين الشبان، وإلى جانب ثورتها على الشكل حاولت هذه الحركة أن تحدث ثورة في المضمون أيضاً، متأثرة في ذلك بالشعر الغربي والانغذو-سكسوني تحديداً.

وصادف أن قام الناقد والروائي المعروف المحروم جبرا إبراهيم جبرا بترجمة فصل من كتاب جيسس فوايزر الشهير "الحسن الذهبي" حول الأساطير القديمة فكان ذلك بمثابة النافذة أمل منها الشعراء آنذاك على عالم الأساطير المذهل بفتنته وغرابيته فآثروا من استخدام الرموز القوطية واليونانية وقلقوا إلهاماً قصائدهم، حتى أن السياب كان يعمد إلى وضع شواهد في نجر كل قصيدة للتعريف بالرموز التي استخدمها.

والطريف أن هؤلاء الشعراء الشبان - آنذاك كانوا يظنون أنهم أول من استخدم رموز الميثولوجيا الغربية والحال أن شعراء كثيرين ما سبقوهم استخدموها قبلهم ومنهم جماعة أبو بلو والشابي الذي تردت في بعض قصائده أسماء مستعدة من الأساطير الغربية القديمة من قبيل بروميثيوس وفينوس.

لكن الشعراء الرواد - باستثناء السياب الذي توفي مبكراً - ومن جاء بعدهم علخوا تدرجاً في توضييف الأساطير الغربية ولاسيما بعد مزية خزيان 1967 وبدأوا يوظفون رموزاً مستعارة من التاريخ العربي الإسلامي في محاولة للعودة إلى الجذور والتصال مع الذات. وكان من بين هذه الرموز أسماء بعض المتصوفة ممن اعتبروهم نموذجاً للتوضيحية حدّ الاستشهاد أحياناً من أجل مبادئهم.

وعندما أكثر الشعراء من تكرار هذه الأسماء كالحلاج والشبلي وجلال الدين الرومي والجنيد والبسطامي والسهروردي وابن الفارض وابن عربي، وبعد الجبار النعري، وبشر الحافي توهم البعض بأن هناك فعلاً تياراً صوفياً حقيقياً بدأت تظهر ملامحه في الشعر العربي الحديث. وصدق الشعراء أنفسهم فبدأوا بدورهم يتحدثون عن وجود شعر صوفي سرعان ما أصبح موضة يركبها كل من هب ودب، بل إن البعض منهم ممن لم يكن لديه أية دراية بعالم التصوف ولا بتجارب رموزه الكبار كان يكتبني بأقسام بخص الأسماء أو العبارات

وتكبر أحداها الأخرى إذ الهدف منهما كما قال "هو البحث عن الوسط الذي هو أتنا وفي الأثناء بدأ حكماء شرقيين يقدون على أوروبا وأمريكا الشمالية لنشر تعاليمهم بعد أن كبرها لتتلاءم وحاجيات المجتمعات الغربية فتخلق حولهم عدد كبير من المتطفلين والعناوين وأصبحوا من مرثيهم بعد اعتناقهم لهذه الديانة أو تلك، من الديانات الشرقية التي مرّ ذكرها أو التوفيق بين تعاليمها كلها وهي الظاهرة الأكثر انتشاراً

واستمر هذا المدّ الروحي يتم وتوسع لاسيما بعد ظهور التيوصوفية كحركة منظمة على يدي مادم بلاتنسكي فكثر المختصون في الدراسات الشرقية بجميع فروعها وأدلى الفلاسفة وكبار المفكرين بدلوعهم، هم أيضاً أمثال جان هربير ورومان رولان الذي وضع كتاباً ضخماً في مجلدين سماه "الهند الصوفية"

وعلى اثر الحرب العالمية الثانية تحول هذا الاهتمام إلى موضة وإذا بالنسبة المثقفة التي تزعم إيمانها بقيم الغرب ومبادئه تبعت عن خلاصتها في هذه الديانات الشرقية بما فيها الدين الإسلامي. فاعتنق عدد كبير من الأدباء ونجوم الفناء والموسيقى بعضهم. وإن نبأ في شيء إذا ما قلنا إن هؤلاء المبدعين فمئتين في عيضم لما استقروا واستوحوا من قيم شرقية

وليس من باب الصدفة أيضاً إن يهتم الفيلسوف كل بذلك الاهتمام بالبعد الروحي في الإسلام، "وأنتي يا التصوف فيترجمون لاعلامه ويترسون آثارهم والوسط الذي نشأوا فيه ثم تمردوا عليه بل إن منهم من كرس عمره كله لدراسة شخصية واحدة كما فعل لوي ما سينيون صاحب موسوعة العلاج الشهيرة "عذاب الحلاج" (La passion de Hailaj).

ويمكن إرجاع بداية هذا الاهتمام إلى منتصف القرن الماضي عندما ترجم اليماني إدوارد جيرالد بالبعيات الخيام شعراً إلى الانجليزية فأحدث ترجمته تلك الرباعيات دويماً في الأوساط الثقافية قلّ أن أحدث اثر أدبي آخر وسبب هذا الاحتفاء إن لم نقل الانبهار بالرباعيات كما يقول براند إلمانويل فايسر في كتابه "الشرق في مرآة الغرب" هو أن الغرب الأوروبي رأى فيها ضياعه وحيرته وكأنه يطالع نفسه في مرآة. تلك النفس الأوروبية التي كانت تعيش حالة من المد والجزر بين عالمي المادة والروح (5).

وليس من باب الصدفة أيضاً إن يكن شعراء الأثر الأكثر شهرة هم الشعراء الصوفيون أمثال جلال الدين الرومي وفريد الدين العطار وسنائي وسعدي، وشمس الدين حافظ وعمر الخيام بالطبع. ذلك أن النص الصوفي، لا ينتمي إلى زمان ومكان بعينهما وإنما هو نص كوني يخترق الحدود، وهنا تكمن غايته وسلطته... لقد أردت من خلال ما تقدم أن أخلص إلى ما أشرت إليه في البداية وهو أن اهتمامنا بالبعد الروحي كصنوع من مصادر الإبداع قد جاء متأخراً بل ومتأخراً جداً فمبدعوننا لم ينتهوا إلى هذه الناحية إلا في العقود القليلة الأخيرة، ويعود الفضل في ذلك

لاوعية للعودة إلى الذات، بعد عقود كان فيها الأدب - شعرا ونثرا - موقفا لختمه القضائيا الاجتماعي والسياسي، حتى تحول إلى خطاب باهت لا روح فيه فطواه النسيان بمجرد انتفاء الظروف التي كانت وراء ظهوره.

لكن لنا أن نتساءل أيضا إلى أي مدى نجح الشعراء والكتاب المعاصرون في خلق نص صوفي حديث؟ إن الإجابة عن هذا السؤال هي النفي طبعاً إذ اقتصر محاولاتهم على محاكاة نصوص المتقدمين أي الصوفيين الحقيقيين والنسج على منوالها مستميرين لنغمتها ومنأخاتها، لكن الفرق يظل شاسعاً بين من يحترق في أتون التجربة وبين من يستلهم تجارب الآخرين إن المعاناة الصوفية والشعرية كما يقول كولن ولسون لهي "بسيطة جداً مثل إزاحة ستار أو إدارة مفتاح النور، غير أنك إذا ما ولجت غرفة مظلمة تماماً فقد تظل تتحسس الجدران وقتاً طويلاً قبل أن تجد ذلك المفتاح" (8).

يسرد لسور هد إلى مسألة في غاية الأهمية فتعبر الجدران هو كتابتي عن تلك الحيرة التي تستبد بالسالك في بداية الطريق ولا تعرف عن شعرائنا أو كتابنا ممن ينسبون إلى التصوف أنهم مروا بهذه الموهلة من القلق والشك إذا ما استقنينا طيف جاري الذي عاش تجربة وجودية وروحية حقيقية. "مع أنه لا يصنف عادة من بين الشعراء الصوفيين" لأنه لم يتحسب في كتاباته قصائده كغيره من أبناء جيله. أسماء بعض المتصوفة القدامى أو شذرات من أقوالهم.

وإذا كان لنا من أدب صوفي حقيقي فيتمثل في كتابات جبران خليل جبران وميخائيل نعيمة فقد كانا يتبحران من تجربتهما الداتية لا من تجارب الآخرين إذ كانا ينتميان كما هو معروف إلى إحدى الجمعيات التيوصوفية الكثيرة المنتشرة في مدن الولايات المتحدة. وكان جبران بالإضافة إلى ذلك واقعاً تحت تأثير الشاعر البريطاني الصوفي وليام بلايك، ويرى خليل حاوي أن قصيدة "المواكب" شديدة الشبه بآناشيد البراءة والخبرة للشاعر البريطاني (9) ويصيف حاوي دأ حياة جبران كانت صورة رمزية توضح النظرة إلى الحياة والموت نظرة صوفية تقول بوحدة الوجود (10).

أما ميخائيل نعيمة فقد كان النموذج الأمثل للمتصوف الحديث الذي وفق بين الديانات والتعاليم على اختلاف مشاربها وقد أودع فلسفته كلها في رائعته "مرداد" ولا يكاد يخلو كتاب من كتبه الأخرى الكثيرة من الانفصاح عن منزعه الروحي إما مباشرة كما في مقالاته وأحاديثه الصحفية وإما بشكل مبطن كما في قصصه ومسرحياته. وعن رؤيته ورؤيته وفريق دربه جبران يقول نعيمة: "كلانا يؤمن بأن وراء المصنوعات قوة لا يمثّلها الحس، فهي الجوهر، والمصنوعات أعراض وهي المصدر والمآب والموجه والمنظم والمدير، ولن يدركها الإنسان إلا إذا صفا من أدراك المادة وهو لا يصفو إلا بالخبرة تتنوع

أحكاماً هي في قصائده لتنسب إلى الشعر الصوفي وأكثر من نحا هذا المنحى هو عبد الوهاب البياتي الذي كان يعطي لقصائده عناوين رثانة من قبيل عذاب الحلاج الذي أخذه حرقاً عن ما سينيون، "مقاطع من عذابات فريد الدين العطار"، تحولات بن عربي في ترجمان الأشواق" "قراءة في كتاب المواصلين للحلاج"، "صورة للسهروردي في شبابه"، "قراءة في ديوان شمس تبريز لجلال الدين الرومي إلى غير ذلك من التسميات الفضفاضة لكبك تفاجأ عند قراءة هذه القصائد بما تطمح به من خطاب مباشر وهجاء سياسي يبلغ درجة الاسفاف أحياناً.

وكان من نتيجة ذلك أن ظهرت بعض المفاهيم المغلوطة فعندما تلبس أدونيس مثلاً شخصية محمد بن عبد الجبار النفرى تصور كثيرون أنه هو مكتشفه وأول من عرف به، وكان أدونيس نفسه يحاول الإيهام بذلك مستغلاً عدم شهرة النفرى من جهة، وجهل الناس به بما في ذلك أهل الاختصاص، من جهة أخرى لكن الواقع غير ذلك تماماً، صحيح أن المؤرخين القدامى وكتاب سير المتصوفة قد أمعلوا ذكر شعري طيلة ثلاثة قرون إلى أن جاء بن عربي فشر إلى أول مرة في فتوحاته المكية ومع ذلك سلب شهر محدود رغم اهتمام بعض المتصوفة به بعد ذلك كحاجي خليفة وعفيف الدين التلمساني (7) أما في العصر الحديث فـ أول من حقق آثاره هو المستشرق البريطاني أربيري في منتصف الثلاثينات من هذا القرن، وعن طريق هذا المستشرق تعرف الباحث اليتاني الأب بولس تويّا على النفرى فخصه بقسم كبير من الفصل الرابع من أطروحته باللغة الفرنسية "التأويل للقرآن ونشأة الفلسفة الصوفية" (Exposé coranique et langage mystique) وتشاء المصنف أن يشرف بولس تويّا على أطروحته أدونيس فأطلع هذا الأخير من خلال استذنه على كتابات النفرى فكان ما كان من بيده لها ولكن لنا أن نتساءل بعيداً عن هذا الملاصقات، عن السر وراء هذا الانبهار بالنص الصوفي ورموزه في تلك الفترة بالذات أي في نهاية الستينات وبداية السبعينات.

قد يقول قائل إن اهتمام الدارسين الغربيين بالمسكوت عنه في تراث العربي الإسلامي ومنه التصوف قد نبّه المظلف العربي إلى أهمية هذا الأخير لاسيما بعد ذبوع شهرة كتاب ماسينيون عن الحلاج.

وقد يرى آخر أن ذلك جزء من العودة إلى التراث واستلهامه بعد الهزائم والانكسارات التي لحقت بالعرب فانكفؤوا على أنفسهم للاحتماض بماضيمهم التليد، وهذا صحيح إلى حد كبير، لكنه لا يبرر هذا الشغف بالتصوف وبكل ما يمت إليه بصلة.

السبب الأول في نظرتنا وحاجتنا الملحة إلى أدب ينبع من عمق تجاربنا الوجدانية والروحية وليس نسخة مشوهة من الأدب الغربي وهي حاجة تقعح في لاوعينا دون شك أكثر مما هي رغبة مقننة ومن هنا أهميتها

إن محاولة التشبيه بالتصوف هي، في الواقع، محاولة

فيما لاتتضم المجلدات الثمانية المتوفرة الآن في المكتبات من تحقيق عثمان يحيى سوى الفصول الخمسين الأولى. وعندما بدأ الشعراء يلقصون أسماء المتصوفة أو شذرات من أقوالهم في ثنائيا قصائد كنوا، في الواقع، يجهلون تماما التجارب الروحية للأدباء الغربيين وتاريخهم في إنتاجهم بل إنهم لم ينتبهوا حتى إلى ما في كتابات جبران ونعيمي من زخم روحي لأنهم قارواها على أنها أعمال عادية لاقتدارهم إلى الخلفية الروحية

إن الجهل بتجارب الآخرين وقراءة أعمالهم بمعزل عن هذه التجارب حمل البعض على الاعتقاد بأن الظاهرة الصوفية في الشعر العربي الحديث والتي تعدت إلى صيغ تعبيرية أخرى كالرواية والمسرح إنما هي بدعة لم يسبقها اليهم أحد من قبل وهذا الاعتقاد راجع، كما اشرت آنفا، إلى ما أسميته بالثقافة البدائية لكتابتها وشعرائها التي تقتصر على الآب بمفهومه الضيق. فلم ينتبهوا إلى أهم ما ميز أعمال المبدعين الغربيين الكبار وفنعي به المنزع الروحي. فقد تأثر هؤلاء كما أسلفنا بالحكمة الإشرافية التي ضرب جذورها في أعماق تاريخ الفكر البشري لاسيما الشرقي منه كما يدل على ذلك أسماء فهي حاضرة في الحضارة المصرية القديمة وحاضرة في بلاد ما بين النهرين والفكر الفارسي والهندي واليوناني بجميع مدارسها وأطوارها كما تجدها في التراث العربي الإسلامي ولاسيما لدى ابن سينا والسهروردي المقتول الذي يعد زعيم الإشرافية وشيخها بلا منازع (14).

ولأن المبدعين الغربيين يعيشون تجاربهم ويلتصمون بها قبل وضعها على الورق فقد جاءت أعمالهم نابضة بالحياة وصورة صادقة من معاناتهم وتوهم إلى ارتداد الاصطناع النافذ من أجل الانتعاش والبحث عن بكارة العالم والأشياء ومن أجل اكتشاف الذات لأن اكتشاف الذات كما يقول كولن ونسون "كثيرا ما يكون اكتشافا للعالم أيضا" (15).

إن ما أريد أن أخلص إليه هنا هو أن النزعة الروحية لدى المبدعين الغربيين لم تكن ظاهرة عابرة أو مجرد موضة وإنما هي جزء من تكوينهم الثقافي، وملح أصيل من ملامح إبداعهم على عكس أمثاله عندما

ويكفي أن نذكر بأن هناك من الشعراء المعاصرين على سبيل المثال لا الحصر من كرس كل جهده ووقته للجانح الروحي لاكتساب تلك الطاقة الداخلية الخلاقة أمثال أوسكار فلاديسلاس ميلوش (Oscar-Vladislav Milosz) (**) الذي تشبع بأعمال كبار الترويضيين والإشرافيين كجاكوب بوهمي والمعلم أيكارت وسوينبورخ وسوامه، فراح يبحث في أسرار التوراة وكتب المتصوفة على حقيق ما سمع بالبحج إلى الينابيع ويظن من أسر الزمان والمكان، فكان على حد تعبير أحد دارسيه معاصرا لكل الأزمنة وفي 14 ديسمبر 1914 حصل له الكشف

وتذكر عمرا بعد عمر (11). وكما يتضح من كلامه هذا فإن ميخائيل نعيمة لا يتردد في الإفصاح عن معتقداته كإيمانه بتناسخ الأرواح لأن الإنسان كما تقول بعض الديانات الشرقية لا يستطيع بلوغ الكمال في عصور حياة واحدة لذلك يلزمه أكثر من حياة ليتخلص مما علق به من الدران.

ولن نبالغ في شيء إذا قلنا إن نعيمة كان منظرا من الطراز الرفيع للصوفية بمفهومها الحديث كما تجلى ذلك في كل ماكتبه، لكن القراء والدراسيين نادرا ما ينتبهوا إلى هذا الجانب رغم أهميته، بسبب تربيتهم والوسط الاجتماعي الذي عاشوا فيه، وخير دليل على ذلك ماكتبه مؤلفا كتاب "الشعر العربي في المهجر" إحسان عباس ومحمود نجم عن ديوانه "عمس الجنون" إن تدواله نادرا لا سلعيا لا يخلو من تهكم لاختلاف المقياس النقي الذي سلطاه على شعره وهو مقياس لا يصلح للشعر الصوفي ولا لقلم الشعر عند ميخائيل نعيمة. كما تقول ثريا ملحس (12).

ومن الأدباء المهجريين الآخرين ممن سلكوا طريق التصوف الشاعر نسيب عريضة الذي "حل في طريق الصوفية باحثا عن الكمال لكنه لم يستطع الوصول إليه وإنما رأى نوره من بعيد فحسب" (13)

إن ما كتب حول ظاهرة ما يسمى بالشمع الصوفي عندما حتى الآن لا يبدو كونه كلاما عاما بلوجه البعض دون التفاد إلى جوهر المسألة. فثقافة شعرائنا العرب، الصوفيين على التصوف، ثقافة أدبية بدائية لا علاقة لها بالتصوف ولا بجماليته ولا بأي منزع روحي آخر، وحتى تلك التي حصلوها فيما بعد لتأكيد صوفيته كانت ثقافة مصدرها الكتب، تقتصر على العموميات ولا تتجاوزها إلى ما هو أعمق لأن مثل هذا العمق يكتسب بالتجربة والمعاناة، لا بالقراءة وحدها مهما اتسعت وتنوعت هذه الأخيرة. ولعل كتاب أدونيس "الصوفية والسوريالية" هو النموذج الأمثل لهذه الثقافة الإبداعية المتسيرة والشموشة. إن جاء عبارة عن تاختيخ يمكن إرجاعها بسهولة إلى مصادرنا الأصلية وإيراد لفقرات من كتب المتصوفة المسلمين بشكل عشوائي أمثال النعري وبب عربي لكي الأدهى من هذا كله هو عدم تمييزه للخيال الدقيق الواصل بين التجارب الروحية كما عاشها الشعراء الغربيون هذا عدا الاضطرابات الكثيرة التي شابت هذه النقول والافتباسات كالخطأ الذي ارتكبه في اسم واحد من أكبر فلاسفة فرنسا في القرن العشرين وأحد أعلام الصوفية الحديثة والأكثر تفرقا هو روتيه غينون (René Guenon) إن عبد الواحد يحيى كما صار يسمى بعد اعتناقه الإسلام، فورد تحت قلمه باسم هنري غينون. إن ذكره لبعض المصادر بطريقة لاتحيل في الواقع على أي مصدر من قليل الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، ص: كذا وكذا علما أن الفتوحات المكية تقع في ثلاثمائة وخمسة وستين فصلا

الارتقاء روحيا وبالتالى ابداعيا وبين هموم كتابنا وشعرنا المحسوبين على الصوفية إذ قصارى ما يصوبون اليه هو الشهرة الزائفة والجمالة أو تحسين وضعهم الإجتماعي والمادي، وهي كلها مكيالات ثورث العبودية وتقتل روح الإبداع وتشد صاحبها الى غياهب الظلمة والجهل كما يقول البوذيون...

ومع ذلك، ورغم كل هذه المآخذ على ما يسمى بالشعر الصوفي، فانتنا نعد هذه الظاهرة ظاهرة ايجابية لان ذلك يترجم كما الممننا في موضع آخر من هذه المقالة عن حاجتنا الماسة الى أدب نابع من عمق تجاربنا الوجدانية والروحانية ومجرد تشبه بعض الشعراء وحتى الكتاب والمسرحيين، أحيانا، بالمتمسوة هو الماكيد تطلع نحو الافضل، نتمنى أن يكرر بداية لضع نداء جديدة في حياتنا الأدبية والغنية بعد الضمور الذي اصابها جراء هيمنة السياسي والأيدولوجي عليها، وأرهاصا لمدروحي حقيقي ينقذ ابداعنا من الجمود والتكلس...

إن النصوص الصوفية القديمة مغربة ما في ذلك شك، وستظل فريخا لأن شياها دائما لا يزول وستظل بدورنا نخطب ونها ونهجو الى نساتها العذبة ونفحاتها العطرة. لكننا مهما حاولنا على استمليع خلفنا مرة أخرى وما عينا، والجال هذه، إلا أن كنج (نصوص) عديدة بروح ولغة جديدين حتى نضمن توصيل مع الحاربات الرائدة التي سبقتنا، وهو التواصل الذي حققه المبدعون الغربيون. ولن يتأتى لنا ذلك ما لم نفضل بين ما هو ديني وما هو روحي، وهي مسألة حسمت في الغرب منذ مئات السنين مع اصع المبدعين هناك مجالا أوسع من الحرية وابتظار ذلك، فليواصل مبدعوننا تشبيههم بالمتمسوة فمعد القديم نصح بعض السالكين بالإقتداء بهؤلاء القوم تبعما بهم فقال:

فتشبهوا أن لم تكونوا مظهرهم

إن التشبه بالرجال فلاح

أشاهد في تلك الليلة "الشمس الروحية" على غرار معلمه سويد نبروغ. وقد شكلت تلك اللحظات القليلة التي لا تنتمي الى زمن بعينه، منعظنا حادا في مسارره الروحي فاندلق على نفسه ولاذ بالعزلة مكرسا وقته كله لدراسة رموز التوراة فوضع لها تفاسير غاية في التعقيد كان يتلقاها عن طريق الوحي.

أما بيتس فقد كتب في مذكراته "أودتني فكرة تأسيس جمعية صوفية تشتري القمر (حيث كان يقيم) أو تؤجره لاتخاذها مكانا يستلجج أعضاء هذه الجمعية الاختلاء فيه للتأمل... إذ كنت اعتقد اعتقادا راسخا بأن أبوابا غير مرئية سوف تفتح لنا مظلما فتحت لوليام بلايك وسويدنبروغ وجاكوب بوهمي قبلهما" (16). وهذه الطاقة الداخلية الخلاقة التي ينشدها البعض، ويعبارة أخرى الجانب الإلهي في الإنسان هي نفسها التي عنها كون ولسون بقوله: "أزاني مقتنعا الآن أن الإنسان في مرحلة من مراحل ارتقائه المقبلة سوف يتوصل الى السيطرة الكاملة على منافذ تلك الطاقة الداخلية التي تخلف المعاناة الصوفية" (17) فإين شعرنا من هذا البحث المضني في عالم الأسرار المغلق وأين هم من مغامرات المبدعين الغربيين في سواديب الروح وأدغالها بحثا عن "وطن النور" كما يسميه هزم هسه في كتابه "الرحلة الى الشرق"

إن هذا التداخل بين المغامرة الروحية والمغامرة الإبداعية كان دائما هو السمة المميّزة لاشهر مبدعي الغرب منذ دانتلي الى يومنا هذا، وهو ما خلق ما يمكن تسميته دون تردد بتقاليد صوفية إشرافية لم تنقطع حلقاتها، ذلك أن الإبداع، في أرقى درجاته هو ضرب من الكشف الصوفي. ولتحقيق هذا التماهي بين البعدين الروحي والإبداعي، اعتنق كثير من الشعراء والكتاب التلصصية أو الحكمة الإلهامية وتعمقوا في دراسة تعاليمها باعتبارها "المختبر المشترك للألوه والأدب" (18)...

إن الفرق شاسع كما نرى بين هذا البحث المضني من أجل

الهوامش :

(1) لمزيد من التفاصيل انظر.

- Amadou R. Louis Claude de Saint - Martin et le martinisme

- Marter J, Saint, Martin, le philosophe inconnu

Dictionnaire universel des littératures (2)

Blake, W, tesvres, completes Aubier Flammarion, 1983 Vol: 4 p 22 (3)

Idem, P : 25 (4)

* حركة أدبية نشأت في مطلع الخمسينيات بطوليات المتحدة الأمريكية تميزت بالثورة على القيم الغربية الرأسمالية وقد تجلت هذه الثورة أكثر ما تجلت في طريقة الكتابة والسلوك الغربي والمتطرف لأعضائها وقد اعتنق أكثرهم بوذية الركن

- (5) براند مانويل فايشر، الشرق في مائة الغرب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1983 ص 16 .
- (6) امطر ثريا ملجس القيم الروحية في الشعر العربي قديمه وحديثه حتى منتصف القرن العشرين، دار الكتاب اللبناني بيروت 1983 ص 148
- (7) الموسوعة الإسلامية الطبعة العربية
- (8) كولن ولسون، الشعر والصوفية، ترجمة عمو الميزاوي، مجلة دار الإناج، 1972 ص 20
- (9) خليل حاوي، جبران خليل جبران وأطواره الاجتماعي، دار العلم للملايين بيروت 1982 ص 245.
- (10) المصدر نفسه ص 248
- (11) ميخائيل نعيمة، الأعمال الكاملة المجلد الأول، دار صافو بيروت 1960 ص 705.
- (12) ثريا ملجس، ميخائيل نعيمة الأديب الصوفي، دار الكتاب اللبناني بيروت 1986 ص 148
- (13) سائفة سراج نسج عريضة الشاعر والكاتب والمصحفي دار المعارف القاهرة 1970 ص 5.
- (14) الموسوعة الفلسفية العربية مادة . الاشرافية
- (15) Wilson Clolin, l'Homme en dehors, Gallimard, 1958, p 72
- (16) المصدر نفسه ص 278
- * * * شاعر فرنسي من أصل لوتواني ولد في روسيا البيضاء عام 1877 لعائلة تنتمي إلى طبقة النبلاء استقر في باريس عام 1889 وسمح الجنسية الفرنسية عام 1931 قبل وفاته بثمانى سموت، بعد واحد من أكثر شعراء الفرنسية تغردا وثراء. وهو مير كرستياوساوش ايشاغر ابولوسي الحاصل على جائزة نوبل لعام 1980
- وان كانت بينهما صلة قرابة لأن هذا الأخير هو أيضا من أصل لوتواني
- (17) كولن ولسون مصدر سابق ص 15
- (18) Dictionnaire des littératures, art: Theosophie

ARCHIVE

إرهاصات الحركة الصوفية في القيروان

محمد الغزالي*

وأبداع نصوص جديدة ور كل ثقافة لا تفتأ تدلّ سلطان نصوص، وتعزز سلطان نصوص أخرى ومن النصوص التي أعملتها ثقافتنا وسكنت عنها النص الصوفي هذا النص الذي دونّه، إلى جانب النص الشعري تأريخ الروح عند العرب وسجلّ غائر مشاعرها التصوف كان محلي السؤال العربي كما كتبت الفيلسوفة مجلى السؤال الاغريقي، في حيزه تعدّد تجربة العربي مع المطلق والمعشود، والشاهد والغائب والقريب والبعيد، والمجرد والمحمّد، والتصوف كان شهادة العربي على إقامته فوق الأرض كما كانت الفلسفة شهادة الاغريقي على اكتوائه بأسئلة الوجود وقد لعب استباهي وأنا أقلب الدراسات الحديثة التي احتفت بالحركة الصوفية القديمة اشارات سريعة إلى بعض المتصوفة المغاربة بل ربما أوما بعض الدارسين إلى بعض أصول التصوف المغربية فحملتني تلك الاشارات وهذه الایماءات على العود إلى كتب التصوف اتدبرها عسى أن أظفر منها ببعض اليقين والعمل الذي أقدم أن هو خطوة أولى في طريق صعبة طويلة.

كان ابن غلبون يسوح في شوارع مكة وهو يقول لو سبقني أحد لجلست مع المبتلين الذين قد يثنى الناس لهم البرء وامسكت في يدي جرسا كما يفعل المجدومون الذين قد دهست اعيهم وأيديهم وأرجلهم ما قال لي قائل وانت أي بلاؤك قلت أنا بلائي في قلبي لا يرجي له برء أبدا... (رياض الصالحين ج 1 ص 530).

هذا السقاء الذي يرتدي الصوف في مكة وحوله جماعة يكتبون كلامه لم يكن الأميرا من امرء مني الاعلى أخذته الحال لحظة سكر فاشتري له جبة من صوف وكساء ومثورا وحلف تداءم في المجلس ومضى يبحث عن الحقيقة فتروك القيروان وارتحل إلى المشرق. لم يكن ابن غلبون أول المتصوفة ولا آخرهم بل كان سليل تراث صوفي يمتد عميقا في الزمن.

منذ البدء شهدت القيروان، مثل كل المدن العربية الأولى (البصرة- الكوفة...) حركات



جنحت الثقافة العربية في العقود الأخيرة إلى تأمل

تاريخها والتأملي في عناصرها معوكة في ذلك على أدوات في البحث والنظر جديدة.

وإنه لأمر ذو دلالة أن تلق هذه الثقافة على نصوص كانت تعددت، في مختلف عصورها، إلغاءها أو نسيانها تعقفا، وترفعا أو بحثا عن سلامة موهومة.

وللنسيان في الثقافة معنى فالحضارة كل حضارة لا تعزز عملية التذكر فحسب، بل تعدد إلى تعزيز عملية النسيان أيضا، بل ربما نهينا مذهب القائلين إن تاريخ الإنسان هو تاريخ إبادة نصوص



التصوف كان يعني السؤال العربي كما كانت
الفلسفة يعني السؤال الأفريقي، في جبره تمتد
تجربة العربي مع المطلق والمحدود، والشاهد
والغائب والخريب والحيث، والمجرد والمجسد.
والتصوف كان شهادة العربي على إقامته فوق
الأرض كما كانت الفلسفة شهادة الأفريقي على
اكتوائه بأسفله الوجوه.

بمآل كثير فهمجوا عليه باستلهم الكثير، وعلقوسهم الغربية،
وانحرفوا عن جادة المألوف واتخذوا لانفسهم سلوكا متفردا
ليسوا الصوف، وهو كما يقول القشيري، شعار الأولياء
والأصفياء والصوف في نظر البعض احياء لطقس تضوي
قديم فكان العرب يرون في الكيش الذي قد فدى جدهم اسماعيل
طوطما لهم أو جدا سحرويا ومن ثمة بات لباس الصوف
استحضارا لتلك الذبج القديم ومما يسر تجذير هذه الحركة ان
القيروان كانت مع الاغالبية تقفني أثر بغداد وتتشبه بها في حرية
الفكر والمعتقد، مجادلات في المساجد بين المالكية والمرجئة
والمعتزلة والاباحية، ومناقشات في قصور الأمراء في مسائل
الجبر والاختيار وخلق القرآن

ولئن كانت بعض هذه الحركات تقيم جسورا بينها وبين
الامير وتعقد حوارا معه فإن حركة الزهد كانت منفصلة عنه،
متكفئة على ذاتها.

ولئن كانت بعض هذه الحركات تسمى الى الاستحواذ على
القضاء ومن ثمة الاستحواذ على المدينة فإن حركة الزهد لم
تقبل الانخراط في هذه المؤسسة التي احتضنت التمثل الديوي
للشريعة بل ظلت تؤسس زمتها وتبكر طقوسها خارج زمن
السلطة وطقوسها فلا غرواية ان تكون الروابطات للشبكة التي

زهد ونسك عديدة، ففي الوقت الذي كان فيه الجسد البصري (ت
عام 110) وهو الذي يعد رائد التصوف ينزع في سلوكه الى حياة
روحية خالصة، ويتخذ من الطقس الديني طريقة معرفة وكشف
نجد في القيروان اسماعيل بن عبيد (ت عام 107) يؤغل في
التبثل لابساً جبة من صوف، وقلنسوة من صوف وكساء من
صوف هذا الصوف الذي سيصبح شارة الصوفيين منه سيشتق
اسمهم، واليه سينتسبون ونجد ابن عمران التجيبي (ت 127)
يهرب من القضاء والثروة ويستقر في الاسكندرية ونجد ابا زيد
ربيع بن زيد الذي كلما دخل الشتاء أخذ في البكاء رحمة للفقراء
وهو الذي قال يوما للبهلول بن راشد "والله لا إله إلا هو إني لأفر
من الغنى كما تفر أنت من الفقر" بل نجد بعض الفقهاء ينزعون
الى الزهد في سلوكهم ولباسهم وماكلهم فهذا البهلول بن راشد
وإن كان فقيرا فقد غلبت عليه العبادة كما يقول المالكي تقول
جاريته كان يأتي فيرقندي كما ترقد الأم ابنتها، ثم يدخل فيسبغ
للصلاة، ثم يصعد لغرفته فيلقها عليه ولا ادري احي هو أم ميت
غير اني كنت ربما اسمع سفلته آخر الليل فأتني انه نام فسلطت
وكان البهلول يقول "والله اني لاستحيي من إلهي ان يكون
الملائكة اطوع له مني". وقال يوما لرجل "والله لو كانت للقبوب
راشحة ما جلست الي ولا جلست اليك..."

هؤلاء الزهاد والنسك انتشروا في افريقية منذ الفتح، قال
البكري في مسالكه واصفا بعض الجبال التي اصبحت خلوة
للعباد في هذه الجبال قوم معتبدون تخلوا عن الدنيا، وسكنوا
في هذا الجبل مع الوحوش لباسهم البردي، ويمشون من نبات
الأرض، ومن صيد البحر وهذا الجبل معروف بالزهد هؤلاء فيه
منذ فتحت افريقية، وتدعمت حركة الزهد عندما تحولت الدولة
الى وقف وراثي مع الاغالبية، واستكملت السلطة مؤسساتها التي
ستعقم حضورها في كل مكان من افريقية

كان التنظيم الاول الذي اوجده الولاة من 50 هـ تنظيما
عسكريا في اساسه هدفه التوسع وقطف ثمار الفتوحات ومع
الدولة الاطبية اصبحت التنظيم مدنيا، وتحولت القيروان من
معسكر بدوي الى مدينة مشيدة عملية مثلها في ذلك مثل
المتسكرات الاسلامية الاولى: الكوفة - البصرة - القسطنطينية -
وبدا الزاء ينصب على عاصمة الامارة يشيع فيها مناخا من
التزلف الاجتماعي ويشجع الكثيرين على تعزيز ثرواتهم والهجرة
الى مصادرها في البلاد المفتوحة

في هذا المناخ الاجتماعي الجديد ظهرت حركة الزهد لتحديث
شرخا عميقا داخل المجتمع الخارج من غبار الحروب والغزوات

تغير وجهه. تنسب كتب الطبقات إلى ذي النون المصري (ت 245 هـ) تفريق المعرفة إلى معرفتين معرفة بالعقل والبرهان، ومعرفة بالحس والعرفان. وقد اقتصرت الطريقة الصوفية بهذه المعرفة الثانية : المعرفة بالقلب وقد رأى ذو النون أن غاية الحياة الصوفية الوصول إلى مقام المعرفة الذي تتجلى فيه الحقائق فيدركها الصوفي إدراكاً ذوقياً لا أثر فيه للعقل والروية وذلك لا يكون إلا للخاصة الذين يرون بأعين بصائرهم هل يمكن القول إن ذا النون قد أشرب طريقة أبي علي شقراوان الصوفية؟

تؤكد كتب التاريخ أن ذا النون قد حلّ بأفريقية واستقر بالقيروان حيناً من الدهر قال : وصف لي رجل بالمغرب وذكر لي من حكمته وكلامه ما حملني على لقائه فذهلت إليه ولم يكن اللقاء بين الرجلين سهلاً فأبى علي شقراوان كان يلوذ بالوحدة ولا يلقي بحكمته إلا على خاصة مريدبه فلما أبصر هذا الرجل القادم من المشرق يجلس على عاتقه أربعين يوماً فأربعين يوماً ويتوصل إليه أنني رجل مهتد لا علم عندي عندها فقط اتخذته مربياً وهلمه أصولاً للطريقة.

وعتوما جارا ذو النون إلى مصر ظل يردد أقوال استأذنه ويعمد فضله ومراياه

كانت المعرفة عند كليهما فناء عن النفس واستغراقاً في الذات الإلهية فإذا بالعارف يصبح عين المعروف، وقد وصف أبو علي شقراوان حالة الفناء هذه في أقوال عديدة هي أقرب ما تكون إلى الأوراد الصوفية المشربة بحس درامي عميق "أين من شحب فذاب أين من شفه الوداد أين من همه الحبيب؟ أين من دهره غريب؟".

وكان كلاهما قد اتخذ من المحبة طريق كشف ومعرفة واعتبر الله فيض محبة منه انبثق الوجود والكائنات . مع أبي علي بدأت المسافة بين الأرض والسما تقصر شيئاً فشيئاً لتذوب بعد ذلك مع العلاج ونظريته في الطول .

نصبتها السلطة لشق هؤلاء المتزهدين الذين ظلوا خارج تعاليم السلطة وقوانين المدينة متوسلة في ذلك بمبادئ الزهاد انفسهم (الموت في سبيل الله) وقد تم تشييد الرباطات على أصلي الجهاد والعبادة ومن ثم تحقق للسلطة اقتضاؤهم وتغيبهم خارج المدينة دون أن تدخل في مواجهة معهم كما كان الشأن مع بقية الفرق الإسلامية تأسس أول رباط بالمستدير سنة 180 هـ في خلافة هارون الرشيد وقد كان الإقبال على هذه الرباطات شديداً إلى حد أنه تم بناء الكثير منها في ظرف زمني قصير بل واضيحت رباطات للنساء وقد بلغ عدد المرابطين أربعة آلاف بين عالم وزاهد وصالح

هذه الحركة الزهدية تطورت بداية من منتصف القرن منتصف القرن الأول إلى تصوف وقد أصبحت عقيدة الحب الإلهي والوجد الذي كثيراً ما يكون نتيجة للرياضة والمجاهدة محورين هاميين في نصوص المتصوفة وأصبحت المعرفة تتم عن طريق الإلهام والكشف لا عن طريق العقل والنظر

ولعل أبرز رائد في الطريق الصوفية هو أبو علي شقراوان ابن علي الصوفي (ت 186 هـ) اشتهر أمره في المشرق والمغرب على حد سواء فأتاه الناس من كل مكان يأخذون عنه أصول الطريقة الصوفية هذا الرجل الذي عدّ الفقير غنى والبلاء نعمة والوحدة انسا والذل عزاً كان ضريح البدن والبصر مجذوماً عاش منكفئاً على نفسه يستمرئ العزلة ويحتفي بها.

يقول ذو النون المصري : اقم على باباه أربعين يوماً على أن يخرج من منزله إلى المسجد فكان يخرج في وقت كل صلاة ثم يرجع كالأول لا يكلمني ولا يكلم أحداً.

خلق عليه الناس صفات اله فتخلقوا حوله يستمعون إلى كلامه وحكمته كان له عند السماء حظوة يسألها فتجيب ويدعوها لتستل. يقول المالكي كان شقراوان أجمل الناس فوهيته امرأة فزادته على نفسه فلما رأى أن البلاء قد نزل به أراد ملاطفتها ليتخلص منها، ودخل بيته ودعا الله أن يغير خلقته فخرج وقد

التجليات الصوفية في "قصيدة الجسد" عند أدونيس ثوابتها وإبدالاتها

منصف الوهابي*

الصوفي ومن شعر أدونيس حتى يمكن الوقوف على ثنائها وتطورها وصلتها بالواقع الثقافي الراهن، منهي على أن أكثرها يدور على صورة الجسد عند أدونيس، في سياق مزدوج: صوفي "فَنُوصِي" (١) من جهة وصوفي "سُني" من جهة أخرى. في "مرآة الشاهد" و"مرآة المسجد لحسين" يختلف البطل صفات النبوة أو الألوهية، فله كرامته وحلوقه إنه محور الكون والأشياء، فالحجار تحنو على الجسد العاري العدمي وقد استقرت فيه الرماح وداسته الخيول، والأزهار تلوذ به وتنام عند كتفه، والأنهار تسير في جوارته، والأشجار تمشي مخرقة لشهود الصلاة في مسجد الحسين، حيث يبكي السيف ويظوف السيافة ملاً يدين

وحيثما استقرت الرماح في حشاشة الحسين

وازيّدت بجسد الحسين

وداست الخيول كل نقطة

في جسد الحسين

واستلبت وقسمت ملابس الحسين

رايت كل حجر يجنو على الحسين

رايت كل زهرة تنام عند كتف الحسين

رايت كل نهر

يسير في جنازة الحسين

الا ترى الأشجار وهي تمشي

حدياء، في سكر وفي أناة

كي تشهد الصلاة

ألا ترى سيفا بغير غمد

يبكي، وسيفاً بلا يدين

يظوف حول مسجد الحسين؟ (2)



يتجلى الجسد في

نصوص أدونيس

المتداخلة مع الموروث الصوفي في

ثلاث صور مترابطة هي:

أ - الجسد مرآة الغيب (الجسد المؤله).

ب - جسد الأنثى الكونية الخالقة (**).

ج - جسد الحب والموت..

في هذه الصور الثلاث يتهج

أدونيس تهج الصوفية فيمزج بين

لغتين: لغة حسية شهوانية ولغة

طهرية قدسية، محاولاً بذلك أن يلم

بشآت الجسد الموزع بين هاتين

اللغتين، ومن المفيد تبين هذه

الصور في نماذج من الموروث

ويك كيف مدّ الظل... أي الوجود الإضافي على الممكنات (4). وهو كذلك، الإنسان الكامل المتحقق بالحضرة الواحدة. وفي قصيدة أدونيس ينتقد "أورفيوس" (5) القدرة على التحكم بطواهر الطبيعة، فهو يعجز أن يغير الخميرة حتى يمنحها الهيئة التي يريد، ويجهل أن يصنع للجسد الميت سرير حب أو زندين أو ضغيرة، لكن ظله المنفصل يصبح صورة، شجيرة لهذه القدرة المفقودة، فهو لا يضيع بموت "أورفيوس"، وإنما ينتقل ويطوف، كما هو الشأن في الأساطير القديمة حيث يتحول الأموات إلى ظلال، ويستطيع الظل أن ينفصل عن الجسد في النوم وأن يجوب الأرجاء. إن الجسد المؤله في هذه القصيدة ليس إلا "خيال الظل" إذ في صورته تضاريف الإفصاح والكتمان، والتجسيم والتجريد ولهذا القلب "خيال الظل" بدل "ظل الخيال" دلالة ميتافيزيقية ووجدانية عميقة إذ يشير إلى الجسم في صورته المأساوية في عطيه وزواله، في تمزقه وانفصامه (6). فهو موصول، في القصيدة بهذا السياق العربي الإسلامي، لكن يمكن أن يكون أيضاً مقتبساً من "فاوست" (7)، ففي "فاوست" يبرز الخيال في هيئة شخصية منفصلة عن الشخصية الرئيسية. يقول أدونيس

"فيشارك الحزين، أورفيوس

يعجز أن يغير الخميرة

يجهل أن يصنع للحبيبة الأسيرة

في القصر الموتى سرير حب يحن أو زندين أو ضغيرة...

لمحك الآن على الضفاف

رأساً، وكل زهرة غناء

والماء مثل صوت،

أسمعك الآن أراك خلا

يغر من مداره،

ويبدأ الطواف.... (8)

إن صور الجسد المؤله في شعر أدونيس عديدة ومتنوعة، بحيث تصعب الإحاطة بها كلها، لكن يمكن القول أنها تشترك في هذه القدرة على اجتياز الألوهية واستبدانها (9) والتحكم في مفردات الكون وأشياك وتغييرها وتحويلها. ولعل قصيدة "أيام الصقر" تحفل كل هذه الصور، ففيها يضفي "الصقر" على الشاعر صورة النبي أو الإله الذي وسعت نفسه كل شيء، فهو يستطيع أن يخرق سنن الطبيعة وأن يعيد صياغتها وفق إرادته الخاصة

وفي "مدائن الخزالي" يستعيد الشاعر أسطورة الإسراء والمعراج، ويحتفظ بالمدية القديمة، لكنه يشحنها بدلالات جديدة، بحيث يرتفع الشاعر في سيرة معراج، فلا يطلب الكمال أو التفريد، وإنما إدراك الواقع الراهن وتغييره. ومن ثم فإن العراجم أو الأسرار في هذه القصيدة، ليس حركة صعودية أو عمودية، بل حركة أفقية تاريخية ينتجها شاعر نبي:

شدت فوق جسدي ثيابي

وجئت للصعراء

كان البراق واقفاً يقوده جبريل، وجهه غادم عيناه كوكبان

والجسم جسم فرس وجهنا وأني

لأزول مثل السمكة

في شبكه.....

أيقنت هذا زمن الخناسخ - الإضاءة

الشمس عين قطة

والنقط رأس جمل

ولم نزل نزل..... ها وصلنا

ودعني جبريل، قال: حدث بما رأيت. وأتقلى البراق...

حدثت، تم الحكم والغراق

حدثت، كانت هامة الخزالي

جالسة كالنسيب، صرت حجراً مبرأ كظفل

يطاردني الخزالي.....

افتح كل باب

أنش كل رسم

بغضبة الخالق - بالرجاء أو باليأس

بثورة النبي

مسكونة بالشمس

مسكونة بالفروح الكوني (3)

وفي "مرآة لأورفيوس" ينفصل الظل عن الجسم، فتحترق الجسد من قيود الواقع وتتحدر العين من قيود الظواهر. وللظل في العرفان الصوفي مكانة متميزة، فهو رديف الظلمة التي تنشأ من الأجسام الكثيفة. ويطلق على العلم بالذات الإلهية، فإن العلم لا يكشف معها غيرها، إذ العلم بالذات يعطي ظلمة لا يدرك بها شيء فهو كالبحر حين يقشاه نور الشمس عند تعلقه بوسط قرصها أو يندبوعها، فإنه حينئذ لا يدرك شيئاً من المبصرات. والظل هو أيضاً للوجود الإضافي (قال الله تعالى "ألم تر إلى

لو انني اعرف كالشاعر ان اشارك النيات
اعراسه، قنعت هذا الشجر العاري بالأطفال
لو انني اعرف كالشاعر ان اذبح الغرابه
سويت كل حجر سحابه
تطمر فوق الشام والغرات
لو انني اعرف كالشاعر ان اغير الأجل
لو انني اعرف ان اكون.

ولكن ليس في "البحث عن "أصول" الأثر والمؤثرات التي خضع لها رضوخ لأسطورة السلالة والانحدار" (10) إلا يعترف القارئ بهذا البحث عن نفسه، فيعري شيئاً منها لا يزال عالقا بأذنان اللاهوت والميتافيزيقيا، فكل بحث عن "الجوهر" و"الأصل" هو بالضرورة بحث لا هوئي ميتافيزيقي؟ لكنه اختار، من البداية، أن يزوج بنفسه في متاهة النصوص المتداخلة وهامو نسيجهما يلتف على ذاكرته كتسجيع العنكبوت وعليه أن يهتال له. عليه أن يكشف خيط الضوء في هذه المتاهة يقول "بارت" : إن النص "نسيج من الاقتباسات والإحالات والأصداء" تتسرب من منابع ثقافية متعددة "لا يمكن رهها إلى أصولها. ومع ذلك فقد سبقت فراءتها "هـ" الكاتب" لا يكتف إلا أن يقلد فعلا، هو دوماً متقدم عليه، دون أن يكون ذلك الفعل أصليا على الإطلاق... كل ما في متناول الكاتب هو أن يزاول فيما بين الكتابات وأن يواجه بعضها ببعض دون أن يستند إلى إحداها. "أي أن النص الذي يدخل فيه كل نص، لا يمكن أبداً أن يعتبر أصلاً للنص "بيد أن هناك نقطة تتجمع فيها هذه الكتابات المتعددة ليست هي المؤلف كما دأبنا على القول وإنما هي القارئ، فالقارئ هو الفضاء الذي ترتسم فيه كل الاقتباسات التي تتألف منها الكتابة دون أن يضيع أي منها ويلحقه التلطف" (11).

إن استحضار صورة الجسد اللامرئي من خلال النصوص الغائبة ليس بحثاً عن أصل قبس منه الشاعر، فقد لا يكون لهذه الصورة أصل إلا في التراث الشفهي الجماعي، والذمينة الأسطورية والبنيت الثقافية من حيث هي أصول رمزية للمجتمع ولعل من تعاقب الشعراء العرب على هذه الصورة واحتياهم لها بطرق فنية شتى، ما يؤكد ارتباطها بذاكرة ثقافية جماعية لا تزال محكومة بمرتكزات الفكر الغيبي المطلق. فقد اعتقد العرب مثلهم مثل كثير من الشعوب القديمة في عوالم وكائنات لا مرئية (عالم الجن، عالم الملائكة، عالم الشيطان ..) مجبولة من نار أو من نور.

ونبهت أغلب الفرق الإسلامية إلى تنزيه الذات الإلهية عن التشبيه بصفات الإنسان. ومن ثم أنكرت رؤيته لأنها تقضي إلى التشبيه إذ كيف ترى الباصرة روحاً مطلقاً وجوهاً فرداً؟ "لا تتركه الأبصار وهو يدرك الأبصار" (12). فلا يستبعد أن كان لهذه العناصر والأمشاج الأسطورية والدينية تأثير في صورة الجسد اللامرئي في الغزلية العتريه فقد اشتقت هذه الغزلية أصولها من مقدمات شعرية جاهلية ودينية إسلامية ومرت على نوع من تناول العواطف والمشاعر المجردة فكانت في بعض انتحاءاتها ترجيعاً لموقف الإسلام من الشعر وهو الموقف الذي نزع إلى تأكيد الشعر من حيث هو "شكل من المطابقة بين الكلام والطهيرة الدينية" (13). فهل انحدرت صورة الجسد اللامرئي إلى شعر أدونيس من هذه الذاكرة الثقافية أم من مصادر ثقافية أخرى؟

إن الصورة ليست موقوفة على الغزلية العتريه، حسب، فهي متواترة أيضاً، في نوع من الشعر ووفق الصلة بهذه الغزلية، هو شعر الحب الصوفي في لحظة الوصف الذي الصوفي يعنى عن جسده، ويتلاشى في المشرق فلا يبق، سوى الصوت (الأنين) معزولاً عن جسده. لكانه صوت وجود، الحياة في آن، فهو ذو وظلقتين : يشي بفناء الجسد ويتجوده عن رد الأشياء والعلائق في مقام يقف فيه المتصوف مع الله باله، وينبه على المتصوف ويسميه فهو "العين" التي ترصد المشهد وترسم الفضاء المسموع بما تكسوه من صورة وبما تضفي عليه من نظام. يقول محي الدين بن عربي :

إذا ما التقيتسا للوداع حسبتا

لدى الضم والتعنيق حرفاً مشدداً

فنحن وإن كنا مثني شفوينا

فما نلتظر الأبصار إلا موحداً

وما ذاك إلا من نحول ونورد

فلولا أني ما رأت لي مشهداً (14)

ويقول ابن الفارض على طريقته في اللعب بالألفاظ :

تهـلال الشـك لولا أنه

أن، عينسي عينه لم تتساي (15)

ويقول الإمام القشيري (16).

ولما دعيت السحب قالت كذبتي

فلمالي أرى الأعضاء منك كواسيا

فما الحب حتى يلصق القلب بالحشا

وتذبل حتى لا تجيب المناديا

وتنحل حتى لا يبقى لك الهوى

سوى ملقة تيكسي بها وتناجيا

إذا كانت صورة الجسد اللامرثي في هذه "النصوص" ناجمة عن حالة الشطح الصوفي التي يذهل فيها المتصوف عن جسمه، فيستحيل المرثي إلى غير مرثي، والمادي إلى روحي، والحاضر إلى غائب، ولا يصحو من ذهول وسكره من فناءه، وأصماته إلا بمشاهدة المحبوب، فإنها تنبع، عند بعض الطوائف الإسلامية من رمزية دينية أسطورية هيمنة الفور فهي موضوع اعتقاد وإيمان، تتشكل من حيث هي مرتكز من مرتكزات الفكر الغيبي وميتافيزيقية المطلق (17)، وشرط أساس في عقيدة المؤمن وسلوكه ورويته الحياتية.

لقد عاش أدونيس طفولته ومرحلة من شبابه في بيئة غنيّة علوية (نصيرية)، تنحصر معتقداتها في أصول كبرى، يتصدرها القول بالحلول (18) والاتحاد أي الاعتقاد بجواز الانفصال والتجزئة في الألوهية بين الجوهر والصفات وجواز حلول الجزء المنفصل "للأموت" في غير الذات الإلهية "الناسوت" وجواز ارتقاء المخلوق من عالم المحايطة والتشخيص إلى عالم المحايطة والتنزيه، فـ"علي" هو رمز الألوهية المجردة، أي أن الإله ظهر بصورته وخلق بيده وأمر بلسانه. وأما الأسماء وأهل المراتب العليا من الروحانيين فموجودات نورانية سابقة في وجودها الروحانية المفارقة، على الوجود المادي المجهس في "القمصان البشرية للحمية الدمية" أي الأجساد، وأما أتباع الطائفة فيقطهرون ويصيرون أنولوا خالصة، بعد سلسلة من عمليات التناسخ، ويلحقون بالعالم النوراني الأكبر عالم النجوم والكواكب والمجرات (19).

لعل شيئا من هذه الاعتقادات ترسب في ذاكرة أدونيس ووجدانه ثم تسرب إلى شعره. فقد كان للبيئة الدينية التي عاش فيها طفولته أثر كبير في نفسه وفي ثقافته كما تقول خالدة سعيد (20) وهو أثر يقر به أدونيس ضمنا في "فاتحة لنهايات القرن" وفي بعض نصوصه المنشورة بـ"مواقف"، ولا علاقة له

بتهمة الطائفية أو "التمذهب" التي يسم بها البعض شعر أدونيس وتثره. فما يقصده صاحب البحث هو الوعي المنسي القابع في غياب اللاشعور والأيدلوجيا المخفية للذات غالبا ما يغفلان فعلهما في صمت غريب.

لكن هذا كله لا يعني أن أدونيس ينتقل في "مرآة الجسد عاشق" صورة قديمة أو يستنسخها. فصورة الجسد اللامرثي في هذه القصيدة تحمل الكثير من وسم الشاعر ومن ذاتيته. يستلزم تفكيك هذه القصيدة اكتشاف بيتها غير المتجانسة ثم الاستقرار فيها" للعتور على مؤثرات أو تناقضات داخلية يقرأ النص من خلالها ويفكك نفسه بنفسه (21).

إن أول مظهر لهذه البنية غير المتجانسة يبرز في عنوان القصيدة فالمفردات الثلاث التي يضمها العنوان (مرآة، جسد، عاشق) لا تتوافر على أي تناسق أو تماثل فيما بينها لا في مستوى التركيب ولا في مستوى التفكير، بل هي على العكس تنزع إلى التناظر والتفكك، وليس بميسور حرف الجذر (اللام) أن يلجج كسورها أو يسد فجواتها، فليس الملك من معانيه، في هذا السياق، إذ من الواضح بين ذاتين بحيث تملك الثانية الأولى حقيقة، نحو "المرآة للمرأة أو المرأة للرجل إنما معنا مشبه الملك، فالجسد لا يملك المرأة وإنما هي من خصوصياته، كما أن في تنكيز المفردات الثلاث وفي تخصيص الجسد بوصفه بالعشق ما يجعل من العنوان تركيبة لغوية تعارض نفسها من الداخل. فالمرآة غير محددة ولا يمكن إلا أن تكون كذلك، في هذا النص.

حتى لو دخلت عليها "ال المهديّة"، فإنها لن تزيد في تعريفها ولن تغير من تنكيزها ذلك أن نسبة المرأة إلى جسد عاشق لا يمكن أن يحيل إلى علاقة بين شيتين أو بين ذاتين، معهودة في الزمن فالمرآة لا تنسب في المستوى الحرفي إلى جسد أو روح، وإنما تنسب إلى الإنسان من حيث هو كائن واحد لا فصل بين جسده وروحه وكذلك شأن العشق فهو صفة تلزم الكائن لا الجسد. لكن بما أن النسبة قائمة في المستوى النحوي (مرآة لجسد عاشق) فلا يمكن أن يكون المقصود المرأة من حيث هي جسم يعكس الأجساد والأجسام والظلال، أي المرثيات التي تمتص الجزء الأكبر من الضوء عليها، وتلفظ البقية في صورة الظل. فوهة مرآة لا تجسم للوجود الحق أو الأصل إنما هي مرآة توهم الشبيه وتعكس الصورة

إن "مرآة لجسد عاشق" ذات طبيعة ضدية فهي تجمع بين

التجسيم والتجريد، بين الإفصاح والكتمان، بين المرنى واللامرنى.

"الجسد العاشق كل يوم،

يذوب في الهواء — صار عاطفا يدور

يستحضر كل عطر

يأتي إلى سريره

يغطي أعلامه، ينهل كالبحور

يعود كالبحور..."

إنها مرآة المجاز والتورية التي تلتقط الجسد في تحولاته وتناسجاته من عنصر إلى آخر، في دورات فيضيه، ويتخذ فيها اجسد صورة تحول هابط حيناً، وصورة تحول صاعد حيناً (أحد (22)

جسد الأنثى الكونية / جسد الأم في شعر أدونيس

إذا كان الصوفية يسعون في نصوصهم إلى استبعاد الاكتمال الانساني المطلق بالتوحد في الذات الإلهية، بحيث يغدو الجسد جسد الأنثى "عتبة المطلق" ومَنَقَد الخلاص ومَحَلّ النشوة الصوفية، فإن أدونيس يحاول في كثير من قصائده أن ينقل هذه الصورة، بلغة طهرية مفتلحة في آن، من عالم الغيب، إلى عالم الحياة المتوتر المايض، فالاتحاد الحق ليس بين الذات الإلهية والإنسان، وإنما بين الرجل والمرأة من حيث هي لغة أو سكن أو أم.

1) شواهد تقاصية :

لقد عالج صاحب البحث، في بحث مخصوص بآلية التقاص، علاقة أدونيس بالصوفية (***) . وقد يكون من المفيد، في هذا الفصل، أن نذكر ببعض الشواهد، من حيث هي سناد لهذه القراءة التي تستهدف دلالة الجسد الصوفية في شعر أدونيس، لا آلية التقاص التي تحكمه

(1) اتخذ جل المتصوفة من اللذائى "قيس ليلى" رمزية للحب من حيث هو فناء عن الذات والأوصاف، وحلول في الذات الواحدة المعشوقة، فأشربوا شخصية "ليلى" وموز الأنثى الكونية ودلالاتها

يقول الشبلبي في قصيدته له، هي من بواكير الشعر الصوفي: لقد فضلت ليلى على الناس كما

على ألف شهر فضلت ليلة القدر

فسيا حبسها زدني جوى كل ليلة

ويا سقوة الأيام موعذك المشر

ويقول أبو مدين الطلمساني :

تقول ناس قد تملكه الهوى

أجل لست في ليلى باول من جد

ويقول ابن الفارض :

وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل

بتقليده ميللا لزخرف زينة

فكل ملوح حسنه من جمالها

معار له بل حسن كل منيحة

بها قيس ليلى هام بل كل عاشق

كسبون ليلى أو كثير عزة

وتظهر للعشاق في كل مظهر

من اللبس في أشكال حسن بديعة

فلي مرة ليلى وأخرى بثينة

وأونة تدعى بمزة عزت

وما القوم عيرى في هواها وإنما

ظهرت لهم لللبس في كل هيئة

فلي مرة قيسا وأخرى كثيرا

وأونة أبعد وجميل بثينة

ويقول ابن عربي :

لقد صار قلبي قابلا كل صورة

فمرعى لغزلان وسير لرهبان

وبيست لأوثان وكعبة طائف

والأواح تورا ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أتى توجهت

ركايبه فالحب ديني وإيماني

لنا أسوة في بشر هند وأختها

وقيس وليلى ثم مي وغيلان

ويقول أدونيس مستعيراً قناع قيس — ليلى :

كان قيس يقول اكتسبت بليلى

وكسوت البشر

ورأيت إليه يغطي وجنتيه بتار

ويسامر غاباتها ويظيل السمر

ورأيت إليه يلم القمر
حفنة حفنة من صفاء السهر (23)

لقليل لي : أنت من يعيد الوثنا
غنيت، قلت... فقبلت الحلم عن هذب
يخيطه ومزجت العين والزمن (26) ..

ج) يمكن التذكير في هذا العنصر بنصوص أدونيس المتداخلة مع نصوص التنزي، فهاها تتجلى صورة الأنتى الكونية، لا من حيث هي عتبة المطلق، وإنما من حيث هي منفذ العاشق إلى إنسانيته يقول أدونيس "وقلت أيها الجسد انقبض وانبسط واطهر واحتف فانقبض وانبسط واطهر واختفى".

ويقول التنزي : "أوقفني في نور وقال لي لا أخفيه ولا أبسطه ولا أطويه ولا أنشره ولا أخفيه ولا أظهره، وقال يا نور انقبض وانبسط وانظر وانتشر واظهر، فانقبض وانبسط وانطوى وانتشر وخطي وظهر..".
يقول أدونيس :

ورأيت ثوبي يميل عني
ونظمت يمشاني
وطع مكي العالم صارخا كالحرية
"أهبط عميقا عميقا في الظلمة"
ووقعت في الظلمة
رأيت الحجر ضوءا والرمل مياها تجري
والثقيل بك ورأيت نفسي
وقلت سابقي في الظلمة ولن أخرج
ويقول التنزي في "موقف من أنت ومن أنا" :

"أوقفني وقال لي من أنت ومن أنا، فرأيت الشمس والقمر والنجوم وجميع الأنوار. وقال لي ما بقي في مجرى مجري إلا وقد رأيته، وجامني كل شيء حتى لم يبق شيء فقبل بين عيني وسلم علي ووقف في الظل. وقال لي تعرفني ولا أعرفك، فرأيتك كله يتعلق بثوبي ولا يتعلق بي. وقال هذه عبادتي، ومال ثوبي وما ملت، فلما مال ثوبي قال لي من أنا، فكشفت الشمس والقمر وسقطت النجوم وخمدت الأنوار وغشيت الظلمة كل شيء سواء ولم تر عيني ولم تسمع أذني وبطل حسني ونطق كل شيء فقال الله اكبر، وجاءني كل شيء وفي يده حربة فقال لي امرب، فقلت إلى أين، فقال وقع في الظلمة، فوقع في الظلمة فأبصرت نفسي، فقال لي لا تبصر غيوك أبدا ولا تخرج من الظلمة أبدا أخرجتك منها أريت نفسي فرايتني وإذا رأييتني فانت أبعد الأبعدين.

ب) يقول أدونيس في "الثابت والمتحول" إن التصوف هو شوق الناهي إلى الباطن وحنين الفرغ للأصل وعودة الصورة إلى معناها. ويضيف : "وليست الطريق التي يسلكها الصوفي لمعرفة باطن الألوهة إلا شكلا من علم الإمامة... وما من صوفي حقيقي إلا ويتبنى قول الإمام الرابع زين العابدين .

"ورب جوهر علم لو أبوح به

لقليل لي : أنت من يعيد الوثنا (24).
هذا ما يذكره أدونيس عن علاقة التصوف بالشيعة وهي علاقة لا صلة لها بموضوع البحث أما البيت الوحيد الذي استشهد به أدونيس، فهو مأخوذ من أربعة أبيات تنسب إلى الإمام علي زين العابدين، هي :

إني لأكتم من علمي جواهره وقد
كي لا يرى الحق ذو جهل فافتننا
وقد تقدمت في هذا أبو حسن
إلى الحسين وأوصى قبله الحسن
فرب جوهر علم لو أبوح به
لقليل لي أنت ممن يعيد الوثنا
ولا سحّل رجال مسلمون دمي
يرون ألقب ما ياتونه حسنا (25).

هذه الأبيات الموصولة بالباطنية الشيعية، أعاد أدونيس صياغتها في "مرآة العين والزمن"، فنقلها من سياقها الديني إلى سياق موصول بالجسد المرثي — المتخيل، ينفصل فيه جسد العلم عن صاحبه، فهو جسد وجسد غيره في آن، وينهق النظر من محارته .

غنيت قلت لأيامي : رفضت دمي
مدائنا لك الإيقاع قلت لها
مددته غصنا يشاقق يحملني
في نفسه، ويضئ الموت والتكفنا
غنيت، قلت لأيامي : أبحت دمي
(ورب جوهر علم لو أبحت به

يقول أدونيس :

تجتمع حولي أيام السنة

أجعلها بيوتا وأسرة وأدخل كل سرير وبيت

أجمع بين القمر والشمس

وتقوم ساعة الحب

ويقول النفري في "موقف قد جاء وقتي" :

"قال لي قد جاء وقتي وأن لي أن أكشف عن وجهي ...

وإنني سوف أطلع وتجتمع حولي النجوم، وأجمع بين

الشمس والقمر وأدخل في كل بيت، ويسلمون علي وأسلم

عليهم، وذلك بأن لي المشيئة ويأذني تقوم الساعة وأنا العزيز

الرحيم.

يقول أدونيس :

أيتها المرأة المكتوبة بقلم العاشق

سيرى حيث تشائين بين أطرافني

... زحزحي نجومى الثابتة

واستلقي تحت سحابي وفوقه

وفي أغوار البنايين وذرى الجبال

عالية عالية عاليه

سيرى وجهي الطالع من كل وجه

شمسا لا تطلع في الشرق ولا تغيب من الغرب

ولا تستيقظي ولا تنامي.

ويقول النفري في "مخاطبة وبشارة وإيدان الوقت" :

وقال لي قل للباسطة الممدودة تاهبي لحكمك وتزيني

لعفامك واستري وجهك بما يشفّ وصاحبني من يسترك بوجهه،

فأنت وجهي الطالع من كل وجه واتخذني إيمانا لمهوك، فإذا

خرجت فادخلي إلي حتى أقبل بين يمينك وأسر إليك ما لا ينبغي

أن يعلمه سواك... كذلك يقول الرب أخرجني يمينك وانصبي بها

علمك ولا تنامي ولا تستيقظي حتى أتيك ...

كذلك أوقفني الرب وقال لي قل للشمس أيتها المكتوبة بقلم

الرب أخرجني وجهك وابسطي من أعطافك وسيري حيث ترين

فحرك على همك وأرسلني القمر بين يديك ولتحدق بك النجوم

الثابتة وسيري تحت السحاب وأطلعي على قعر المياه ولا

تخربي في المغرب ولا تطلعي في المشرق وقني للظل...

يقول أدونيس :

"لنا لا تسمنّا لمن يسمي"

ويقول النفري في "موقف الفقيه وقلب العين" :

"وإذا سميتك فلا تتسم..."

ويقول أدونيس :

"وأهجم عليّ بقلبي... و... جمع أقاصي ممومي"

ويقول النفري في "موقف الموعظة" وفي "موقف قلوب

العارفين" :

"وأجتمعت عليّ بأقاصي همك ... القلوب لا تهجم عليّ،

يقول أدونيس :

"كان اسمها يسير صامتا في غابة الحروف."

ويقول النفري في "موقف التذكرة" :

"... وشهر الحروف الأسماء... الحرف يسري في الحرف"(27).

2) قراءة

ممتزجا بك أنتهدك

أكتب في كل خلية من خلاياي

أكتلم وأستسلم يا لعليّ إليك

— قصة نحتني إليّ، عسبة تسكن إليك

أنثوني في ثقافيك

أنعرس فيك وأقول لجسدي مبروث أنت بهجده

نتحول إلى حال واحد وأقول

انتظرنني في الطرف الأقصى من المصباح ...

تطوح في، اشتغل أبها الطالع بين عيني

ندشن مملكة جسدينا، وأعلن

أحبك وأزحزح ثنوم الجسد

أهيك وأطلع فيك نيتة مسجورة...

هكذا وشوشنت نفسها :

تزيّني به، إنه البرق

تعرضي له، زاحيه

وأثبتي وتووعي

بعضا ذبيحة بعضنا وكلانا قداس الآخر.

— أطلعتي للاتصال بك

أعضائي طائفة سكرًا

وتقتي أنك آخر أفق يوحشني

تقتي أنك آخر جسد أحوشه

لذلك يحضرني خوف منك

لكن خذيني إليك يا بيت الفتنة وبيت الرغبة وبيت النشوة

ناغيني بغيك، أدمجيني فيك، أترجيني معك
خوضيني في القلق وموجي علي الخوف (28).

تفكيك النص :

(أ) البنية السطحية :

في هذا المقطع من قصيدة "قداس ملا قصد"، تنشأ بين جسد الشاعر وجسد اللغة علاقة شبيهة، فالهوار في مستوى البنية السطحية ليس بين رجل وامرأة، وإنما بين شاعر ولغة تتقمص جسد الأنثى. وفي هذا المستوى فإن النص كله يشهد ذاكرة القارئ بحيث تستحضر صورة أبي تمام :

"والشعر فرج ليست خصيصته

طول الليالي إلا لمفترعه" (29).

لكن نص أدونيس بقدر ما يتصل بهذه الصورة القديمة فإنه يتفصل عنها. يتلاقى النصان في رسم هذه العلاقة الحسية التي تنشأ بين جسمين : جسم الشاعر وجسم اللغة (الشعر)، لكنهما يتفارقان في هذا الحيز نفسه

إن علاقة الشاعر باللغة في صورة أبي تمام "علاقة افتصاف" بينما هي في نص أدونيس علاقة جماع. الافتصاف شبح علف وعدوانية فهو لحظة اختراق وتعريق، يتمازج فيها الألم واللذة ألم البكر وهي تشهد انقسام جزء من جسدها عن كله، حتى يكتسب هذا الجسد صفته الاجتماعية وكيونته الجديدة. ولذا الذكر (الشاعر) وهو يضيء على جسد الأنثى معناه الاجتماعي وينقله من زمن "القداسة" إلى زمن "النجاسة"، حتى يصبح مهياً

للخصوصية ومنح الحياة. وكذلك اللغة في نظر أبي تمام لا يمكن أن تكون أرض الشعر ومادته، إلا إذا افتزع الشاعر بنيتها، ودنس عفتها وطهارتها. ولئن استطاع أبو تمام في جل قصائده أن يفوض سلطان اللغة الموروثة وأن يطور لغة المجاز، فإن صورة الشعر-الفرج، واللغة-العزراء لا يمكن أن تكون النموذج الحقيقي الذي يحكم علاقة الحدأة بالنص الحديث، وعلاقة الحدأة بالسلطة. والصورة التي تتمثل ما يسمى في النقد الحديث بلغة النص أو الكتابة (30). وذلك أن صورة أبي تمام، على طرافتها، تتبع من طقس ديني-ثقافي، فهي لا تخرق النسائد بقدر ما تبته. إذ هي تؤكد عزوبة لغوية موهومة، واللغة ليست عزوبة أو طهيرة أو محايدة، وتحثني بالبكارة من حيث هي علامة على العفة والطهارة، فتحيل بذلك على براءة دينية مفارقة

ومتعالية وفضلا عن هذا كله فإن صورة أبي تمام تجعل اللذة في الافتصاف لا في الجماع، فالعلاقة ليست إذن بين جسمين متعاشقين متآخدين وإنما مقاربة بين جسمين يحتفظ كل منهما بوضوحه وتميزه، يؤكد ذلك إنشاء الصورة على التشبيه لا على سبيل الإيهام والمبالغة فإن الصورة تلعب على الأغراض دون الجواهر، بتعبير ابن رشيقي، فهي توقع الائتلاف بين العملية الشعرية والعملية الجنسية ولا توقع الاتحاد بينهما، بحيث لا يتعدى التشابه بينهما مستوى الفعل (افتزع) المشرب بإيهامات جنسية إذ يحوي ضمنا كل الأفعال التي تدل على الإدخال والفتح والفض والمباشرة والغشيان

أما علاقة الشاعر باللغة في نص أدونيس فإنها علاقة جماع والجماع حركة وتعاقب متزامنان ينتظمان جسدين في لحظة انفعالي وحب، ويتجلى ذلك في تواتر الأفعال المفعمة بالشهوة الحسية وتواترها، ويمكن الاكتصار، منها، على ثلاثة وهي : حاش - وخوض وموج القاعدة الأساس التي تنبني عليها هذه الأفعال هي ثنائية الاعتزاز - الدوران (31). اعتزاز كل من الجسمين جسم الشاعر وجسم اللغة في حركة مطردة، حول الآخر من حيث هو محور توازنه، ودورانه حوله من حيث هو محور خط استدارته. ومن هذا الثنائية المتوترة تنبثق متعة الكتابة فترتكب العناصر اللغوية المتمايضة وتتموج باتجاهات التجانس والتوحد

"ظني أنك آخر أفق يحوجشني
ظني أنك آخر جسد أجوشه"

الشاعر يحوش اللغة ويلم شتاتها إذ يزوج كلمة إلى كلمة، وحملة إلى جملة، فيلم ما انظم ويلحم ما انكسر. واللغة تحوش جسد الشاعر العشت، الشاعر الملط وتضمه إليها،

"خذييني إليك يا بيت الفتنة الرغبة وبيت النشوة

ناغيني بغيك، أدمجيني فيك، أترجيني معك

خوضيني في القلق وموجي علي الخوف"

في هذا المستوى تتوضح فوق أخرى بين "نص" أبي تمام ونص أدونيس، فاللغة في النص الأول أتشى عزراء لها كل ما يغري ويغوي ومن ثم يدع الشاعر إلى افتراعها، وهي في النص الثاني بيت الشاعر وأمه التي يحتمي بها. ولذلك فإن الصغوات التي يصغفها عليها هي صفات الأم الخالقة المعروفة في

أيضاً الأب، بينما الشمس هي الأم، وبزواجهما تخصب الأرض وتتجدد الحياة وفي العرفان الصوفي يتوسع "الليبدو" الممتزج بـ"الأپروس"، ليشمل عناصر الطبيعة كلها، وهو ما يسمى عند الصوفية بالمحبل (35) وتتألف العناصر المغضى إلى التوالد يحيل القمر في شعر أدونيس على كل هذه الرموز، فهو لا يرد إلا في سياق يجمع بين الذكورة والأنوثة، يقول ابن عربي :
 "في البدء كان الهباء، انفتحت فيه الأشكال والصور."
 حواء تنزل في حوض
 تسبح في مني القمر.

وفي هذه الصورة تتعزز صلة النص بالعرفان الصوفي ففي "الفتوحات المكية" يهد ابن عربي "الطبيعة والهباء (أخا وأختا) لأب واحد وأم واحدة، جسم ظهر الأثر فكان الطبيعة الأب، فإن لهذه الإللاج كان الهباء الأم فإن فيها ظهر الأثر، وكانت النتيجة الجسم، ثم نزل التوالد في العالم إلى التراث" (36) بل إن الشاعر يستثير عبارة ابن عربي نفسها، فابن عربي يشبه الهباء بطرح البناء الجسمي "يتمحور فيه ما شاء من الأشكال والصور" لكن هل يمكن أن تكوني "العلاقة التي يقيمها الشاعر بين الأم والقمر علاقة بين الأم والأب؟"

وإن تشبيه الدم بالحلم أي تحرر الجسد من سلطان الوعي، وحلم الشاعر بالمخول في غير الممكن، يستدعيان هذه العلاقة. ولعل في صورة الأم التي تنام والقمر في فراش واحد، بقايا من صورة الأم العذراء التي يأبى اللاوعي إخضاعها إلى عملية الجنس، ومن ثم يسبح عليها كل ضرب الكمال ويقربها بعناصر الطبيعة

تبخّر أيها الماء

جسده مهرجان إسفنج

اصعد أيها الطين

واشهد لمطر كيف يضاجع الأرض

كل عشية مسحت أهدابها وقامت

كل حصاة اغتسلت ونهيات

والزهود دم يملأ النقوب" (37).

إن هذه الصورة موصولة أيضاً بسياق أسطوري وصوفي واضح. ففي الأسطورة تتخذ الأرض صورة الأنتي الأم التي تتغفل للسماح الأب عندما يهطل المطر وفي العرفان الصوفي،

حضارات الشرق القديمة، هذه الأم التي يسبح اللاوعي عليها مثالية وقدسية مثيرتين "بعضنا ذبيحة بعضنا وكلانا فداش الأخر" وفي استعمال الشاعر لفعل "حاش" ما يعضد هذه القراءة، "فماش" جمع وساق، والمواشاة (بالضم) الرحم والمقاربة وما يستحيا منه، والأمور يكون فيه الإثم، وتوحوش : تنحى واستحيى.. إلا إن هذه القراءة التي تبدو متعاسكة يمكن تفكيكها ونقضها أيضاً باعتماد المقاربات النفسية لثالوث الجسد واللغة والأم والنفاذ برأسيتها إلى بنية الجسد المرئي - المتخيل المعينة

ب) البنية العميقة :

يتوحد جسد الشاعر بجسد الأم وتؤكد النكوص إلى الأمومة، قرينة "الدم" (يتكلم ليقيم نظام الدم بين جسديهما)، والدم وزمور متآخذه متخارفة في اللاوعي العربي الجمعي، فهو رمز الطهارة والخصوبة والحياة، من ناحية، وهو رمز التجاسس الموت والشر من ناحية أخرى. ويتجلى أن الدم في بعض أدونيس يقرن بالرمز الأول. ويقول الشاعر في نص آخر :
 "قالت : الجسد الحروف والدم كتابة

سلاما أيتها النخلة يا اختي

سلاما أيها العالم يا مألوهي" (32)

ليلا تخرج أمي إلى الهواء

تدعو القمر أو ما يشبه القمر

وننام معه في فرش واحد

أحلم - لماذا أحلم دائماً أن أدخل في غير الممكن

أأن دمي شبيه بالحلم أم لأني الموت؟ (33)

يقيم الشاعر، في المقطع، علاقة جنسية بين الأم والقمر. وهي علاقة تضرب بجذورها في أغوار اللاوعي الجمعي وفي الموروث الصوفي، إن القمر في الميثولوجيا العربية رمز تتصاعف في حيزه الأنوثة والذكورة، فهو الإله "ود" الذي عبده قدماء العرب باعتباره رمز الخصوبة والوفرة. ومن الباحثين (34) من يجد صلة بين الإله "ود" و"لوان"، فيجعل واد الأنتي تصحبة تضاهي القمر في رمزه (الفص - الإنجاب - القراء - الحبش). وهو رأي تعزز اللغة، فالبدن يدل على الحيوان المضحي به وعلى البتة الموهوبة أيضاً و"ود" و"واد" مشتقان من جزوين ملتصقين والقمر في الميثولوجيا القديمة هو

الاضحية عند المرأة. وإذا كان سياق النص يحيل على رمز الأم، فإن في العنوان "تعاليم" ما يعضد الدلالة الصوفية، بحيث تتواشج كل هذه الرموز والدلالات، فينسلخ الدال عن مملوه الاصطلاحي، وتغدو "الشجرة" جسداً يحضنه السالك الذي يعيش على المقامات بحالة، كما يقول الصوفية، وينام في ظله، ويرفع إليه حياته قرباناً. وبذلك يفتح النص على عالم الغيب والشهادة، فيستبد بالسالك هوس الموت لا من حيث هو حلول أعلى، وإنما من حيث هو حلول أسفل أي نزوع إلى التوحد بعنصر من عناصر الطبيعة، ينطوي على كل معاني الانبعاث والتجدد. وبما أن الشاعر أضفى على هذا العنصر صورة المرأة، فإن الموت يغدو نكوصاً إلى الأمومة وحلماً بالعودة إلى الرحم.

ث) : لقد لاحظ "كروبان" أن العرفان الصوفي، في تقديمه للأنثى الكونية الخالقة، يشي بهودة "الفنثى" الأسطورية على هيئة صوفية مخصوصة - ويبدو أن أدونيس ينحو هذا المنحى، فأسطورة "الفنثى" الأفلاطونية(42) لا تظهر في نصوصه إلا في صورة مقتضية مبتورة غامضة. وربما تردت إحاطة هذا الجسد المردوج المتخيل بالرموز والإشارات البعيدة، إلى سلطان الأعزاف الأخلاقية السائدة(43). فكلمة "فنثى" تعني في العربية "من له ما للرجال والنساء جميعاً" أو الرجل الذي تأثت أعضاؤه التناسلية، والانخناث هو التكسر والتفتني والمرأة الهشة المتكسرة تمتع بالمفخفات... وبالتالي فإن ترجمة "Androgyne" بالفنثى، تضعف من كثافة الرمز، وتضفي على الكلمة جملة من المعاني السلبية، هي أبعد ما تكون عن الأصل. فالكائنات البشرية التي تقول الأسطورة الأفلاطونية إنها كانت مزوجة في بدء الخليقة، كانت تتمتع بقوة خارقة، مكنتها من تحدي الآلهة. فكان العقاب أن شطرت الآلهة جسم الكائن البشري إلى شطرين، أنثى وذكر، ولقت بهذه الكائنات المشطورة الناقصة الباشرة في العالم، وكل شطر من الجسد الأصل يبحث عن شطره الآخر. وعلى أساس هذه الأسطورة التي تجعل الانقسام بداية الكيونة الإنسانية، يفسر أفلاطون الحب، على أنه من صلب الطبيعة البشرية وحنين إلى استعادة وحدة الجسد، دائم.

إن كثيراً من صور الجسد المرثي والمتخيل في شعر أدونيس مشدودة بين طرفين هما "الانقسام/الاتحاد، وبين عالمين هما " الذكورة/ الأنوثة وما بين هذه الأقطاب يتقمص

تستجيب الأرض من حيث هي جوهر أنثوي، لذكورة السماء، فتخصب. يقول ابن عربي عن هذا التوالج السلوي في الأشياء كلها: "علم الانحرام والنكاح ومنه حسي ومعنوي الهي، ولما التواءم في التناسل في الطبيعة فإن السماء إذا أمطرت الماء، وقبلى الأرض وريت وهو حملها فانبثت من كل زوج بهيج"(38) هذا الجسد المضخم تتواتر صورته في أكثر من قصيدة من قصائد أدونيس متخذة هياكل مختلفة. ففي قصيدة تكوين "زواج الشاعر بين الموروث الصوفي (صوفية ابن عربي خاصة) والميثولوجيا الصينية والفارسية. وليس قوله :

"وكانت الأرض بسيطة بابسة باردة..."

وانتصب ابتها في الهواء

مرکزاً لأشعة المحيطات

حيواناً في الغذاء والشهوة ...

هي كنفسه مالك ملكة الأرض والسماء أحياناً

شعره الأنثى، جسده الألفايم عروقه الأناهر

ويده جناحان يمشي بهما في الفضاء... (39).

إلا صياغة شعرية للأسطورة الفارسية التي تقول بالمزواج بين أعضاء الإنسان وعناصر الطبيعة. لأسطورة "با أن كو" الصينية، حيث انفصلت السماء عن الأرض، وبعد موت "با أن كو"، ثم تحولت أنفاس هذا الإله القديم إلى ريح وسحب، وصوته إلى رعد، وعينه إلى شمس وقمر، وشعره إلى نبات وشجر... (40). وفي "تعاليم" تتحول اللغة إلى رقية سحرية فتقلب الأعيان كما هو الشأن عند الصوفية وتقفز فوق قوانين الطبيعة :

"أقربني يا شجرة الزيتون

أتركني لهذا المشرود أن يحتضنك

أن ينام في ظلك

أتركني له أن يسكب حياته فوق جذعك الطيب

واسمحي له أن يتأديك : يا امرأة"(41).

إن الزيتونة مشحونة في العرفان الصوفي والموروث الأسطوري بكثير من الرموز فهي النفس المستعدة للاشتعال ببور القدس لقوة الفكر، والزيت هو نور استعدادها الأصلي، وهي الأم الحانية التي تحنو على الصوفي، وهي رمز الوظيفة

ابن عربي "صور في مرآة واحدة، بل صورة واحدة في مرايا مختلفة" ولذلك فلا عجب أن تتتابع متوالية المراثيات والمتخيلات في شعر أدونيس، كما تتتابع متوالية التجليات وجودا وشهودا في شعر الصوفية

الجسد كل شيء، فيتعدد ويتنوع، وتندمج المتناقضات وتندغم، وكأنها تجل لحقيقة واحدة، فتشاهد الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة، فالجسد، كما يقول أدونيس: "مفرد بصيغة الجمع وجمع بصيغة المفرد" وعالم الطبيعة، كما يقول

الهوامش :

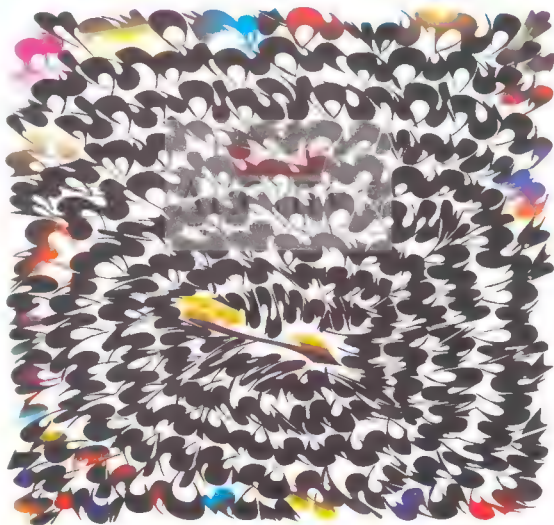
- (1) الفخوص أو "الغوميسيس"، كلمة يونانية الأصل، أخذت معنى اصطلاحيا هو الوصل بموع من للكشف إلى إدراك المعارف العليا وتدونها تدوفا مباشرا لا يستند على الاستدلال أو المعرفة العقلية ويشمل مدلول الكلمة أيضا المذاهب الغنوصية التي تخطط فيها العناصر الدينية ومفردات من الفلسفة اليونانية، بخاصة الأفلاطونية المحدثة ومعناها في الفيزي والمندور.
- (2) نقترض، لضيق المجال على المستويين، 1 و 2.
- (3) مرايا وأحلام حول الزمان المكسور، ص 85 و 86
- (4) السماء الثامنة (رحيل في مدائن الغزالي)، ج 2، ص 121 إلى 151
- (5) تعريفات علي الجرجاني
- (6) أوريجينس شخصية أسطورية، قيل أنه عاش قبل ميلو ميروس، إلا أنه لم يرد له ذكر في أشعاره التي جند فيها أريب اليونان وكذلك لم يرد له ذكر في كتاب "غريوت" شمس إليه النبالة الأوروبية وهي دينية بشبه بروميه (لعمري سامي محمد الأحمد - "الإله روس" - مجلة الجامعة، بغداد 1970)
- (7) بطول الطيام في إحدى رباعياتي.
- (8) هذا العالم الذي تتحرك فيه أشبه بقائوس سمري الشمس في الضوء ونحن نشعرك أشبه ما نكون بالظلال
- (9) غاوست لـ "جوت" الشاعر الألماني المعروف.
- (10) "مرآة لأوريفيوس" - المسرح الغزالي، ص 194
- (11) الاحتجاب والاستبدان اصطلاحان يستعملهما علي ريعوري في تحليل هذه الظاهرة (أنظر كتابه "العقلية الصوفية ونفسانية التصوف") إحتجاب، يمكن أن تكون ترجمة لـ "Introjection"
- (12) رولان بارت - "موس السيميولوجية" ت. محمد العالي - دار توبقال، المغرب 1986، ص 63.
- (13) رولان بارت - المرجع السابق، ص 63 و 85 و 87
- (14) قرآن - سورة الأنعام - الآية 103.
- (15) أدونيس - الثابت والمتحول، ص 218
- (16) ابن عربي - "ترجمان الأشواق".
- (17) ديوان ابن لغزني، دار صادر - بيروت 1957، ص. 7
- (18) نحو القلوب الصغيرة - ص 46. تنسب أيضا إلى السري السقطي في "اللمع"
- (19) ميتافيزيقية المطلق - "Métaphysique de l'Absolu"
- (20) بحلول، اصطلاح فلسفي وصوفي يدل في علم الكلام على الاتحاد الجوهرى بين الروح والجسم. وبذلك في التصوف على حلول الأنوهمية في جسم الإنسان. أي جسد "اللاهوت في الباسوت" (أنظر دائرة المعارف الإسلامية - مادة "حلول")
- (21) أنظر شمس تاني "الملل والنسل" والبغدادى "الفرق بين الفرق" ودائرة المعارف الإسلامية - مادة البصيرة - لويس ميسنور - والقراني "فضائل الباطنية"، رياقوت الحموري "معجم البلدان" - مادة شهورستان وابن الأثير "الكامل في التاريخ"، أحداث سنة 332 وأبن بيمية "الزسائل والمسائل" وكامل مصطفى الشبيبي "الفكر الشيعي والدرعات الصوفية" وللنوسخ أنظر (عبد الرحمن مدوي "مذاهب الإسلاميين") وتقي شرف الدين "الفتاوى - دراسة تحليلية - بيروت 1983 - (يصم هذا الكتاب قائمة لأهم المؤلفات التي كتبها المستشرقون عن البصيرة)

- (20) المطبعة الأيوبية - العدد 11 - بغداد 1978، ص 86.
- (21) جاك ديويديا - "الإنساق والتفكيك" ومجلة "الكركم" 17 - 1985
- (22) يمكن القول إن هذه الصورة تحيل على عقيدة الشفاعة عند الطوليين (الصينية) وهي أصل من أصولهم الدينية (***) منصف الوهابي التجربة الصوفية في شعر أدونيس - الجامعة التونسية، 1985 - بحث موفّق.
- (23) أدونيس "المطابقات" - ص. 437.
- (24) الثابت والمتحول، ج 2، ص 92.
- (25) هنري كوربان، "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، ص 84 و 85.
- (26) مرابيا للعلل المستور - ص 193.
- (27) عبد الجبار الغفري "كتاب المواقف والمخاطبات"
- (28) أدونيس "فداس بلا قصد" - ديوان "المطابقات والأول" - ص 374 إلى 377.
- (29) ديوان أبي تمام - دار الكتاب اللبناني - ط 1 - 1981 - ص 362، قصيدة (مدح الحسين بن هب) - البيت الأخير.
- (30) يرى كمال أبو ديب أن صورة الفتاوى الشعر ليست صورة جديدة، وإنما تنسّق "فرويد" بطرون ويقول أن من يلوحها في التراث العربي كان أحد أكبر الشعراء التأثير على البسطة، لكن الذين لم يخلطوا من إطار معنها، أقصد أبا تمام "ويصف أن هذه الصورة هي الـ : Archetype، المحفلي الذي يحكم علاقة اصدانة بالنفس الحديث وعلاقة الحداثة بالسلطة (أنظر : مجلة "فصول" - العدد 3 / 1984، ص 61).
- (31) اهتراري - دوراني Vibratoire Giratoire
- (32) قصيدة - "تكوين" - الأعمال الكاملة - ج 2
- (33) قصيدة - "سيميائية" - الأعمال الكاملة - ج 2
- (34) علي زيفور - "العقيدة الصوفية ونفسية التصوف" - الفصل الأول.
- (35) المعجّل امرأة جميل (بضم الميم) ونفحة جميل، ولدت غلاما نو جاريه و عكست - وحواسن الأرض - حشرت وأستوى نباتها، قصيدة "تكوين" - الأعمال الكاملة - ج 2
- (36) الفتوحات المكية - ص 136،
- (37) "سيميائية" - الأعمال الكاملة - ج 2.
- (38) الفتوحات المكية - ص 101 وما بعدها حين كلام أبو عري على شخص لغوي - فردا أرباب بغير الماء، هربت وريث وأمينت من كل زوج بهوج - (سورة الحج)
- (39) "تكوين" - الأعمال الكاملة - ج 2
- (40) صمويل كريب - أساطير العالم القديم
- (41) "سيميائية" - الأعمال الكاملة - ج 2.
- (42) PLATON : œuvres complètes, T IV, 2ème partie - le Banquet, Paris, Belles lettres, 1966.
- (43) من الثلاث أن الكاتب يعبري عندما يكتب بلغة أحسنة، يتحور من سلطان هذه الأعراف الأخلاقية يقول الكاتب المغربي عبد الكبير الخطيبي في "كتاب الدم"، عندما ولدت هل أحمات جنسي؟ أجل كنت لريد أن أكون حتى رينة لكل النساء اللأني بعشقتني ولكل الرجال الذين كانوا بقبولوني ولكنني كنت ذكرا بالرغم من كل شيء، أدور حول قصبي الممضت، ويقدر ما يفرور قصبي في ظلمات الزمن تنسك صورة الخنثى جسمي المنقسم *
- للتوسع أنظر مجلة "الثقافة الحديديّة" - العدد 29 / 1983 أنظر ديوان الخطيبي : "Lutteur de classe à la manière taoïste"

في الاتجاهات الصوفية المؤسسة للفن المعاصر

عطش الفن الى مستند روحي
وعروج الشكل إلى ما بعد الشكل

طاهة فويحة



فعلى العكس من طبيعة المدونات المنطوقة في ثقافات غوية متعددة، لا يمكن أن نرد من داخل الملوثة التشكيلية للعين الحديث قاعوسا خاصا بالتجارب الفنية ذات العمق الصوفي ويقدر الشفافيّة الروحية لهذه التجارب، بقدر ثخونة خطابات النصيّة وكثافة إحالاتها الرمزيّة ويقدر ما يقلص المرثي نفسه بقدر ما يترك المجال واسعا أمام الأعرشي الذي نتذوقه من خلال استرجاع لوحة سر والمكتشفة ومعايشها على من ساوينا الذي يتخذ من المراس النصّي مثالا، إلى أن تسجل لحظة استذوق نقلة متدرجة من الجمالي إلى المعرفي والعرفاني ونصبح بإزاء مادة إبداعية منبثّة تشكيلة لسد من جنس اللغة البصريّة والمدرّك الفكريّاشي، على هذا

لا يمكن أن نؤكد، داخل منظومة اللغة التشكيلية، وجود قاموس من العناصر التعبيرية والمهرات الفنية التي تخص البحرية بصوفة في نحن مصنوعه هذه السبعة صورية وملصية وإدراكية موحه عدم وهي تنمي في حس صاعر مرثي من حطوط واشكر واللوان وسطوح ولججوات وتووات ومن ثمة، وعلى عكس اللغة اللسانية التي تتوفر فيها سجلات قبالة لتصنيف والتوبيخ، مثل السجل العلمي والسجل الصوفي والسجل الشعبي فإن مفردات اللغة البصرية مفعلة على استعارات اسلوبية ورؤيوية متساحنة وشمسية وابل بحسب كجبات لرمزية التي تتناول عليها الأنماط لاسلوبية والتعبيرية



ماتقش - التلوقة، ٢٠١٢

النحو يصبح الصور

(وهو قوام اللون) نورا، هو بمثابة هج باطني أو سماعي فياض... ويصبح الخط المستقيم (وهو من جنس تكوين المساحة والفضاء) دلالة على استقامة الروح وتزويها المعوي وعلى معنى الاستقامة والصدق في الأخلاقيات الروحانية والهندسية

ومن ثمة، فيبعد أن كان مراد الفنان من فنه البحث عن شكل آخر للجمال يصبح مراده إطفاء ظمأ أصيل الي اليقين المطلق وسر الكون وإلى متابعه تناعم الوجود، وذلك من خلال نزمة

المختلفة وبحسب الفلسفات والخطابات التي تحاك حولها ومن خلالها فشكل المربع، على سبيل المثال هو رمز الكمال لدى الرسام الروسي كانسير مالفيتش ويحمل من الدلالات الروحانية ما يعلوه إلى مراتب الماهيات والجواهر بينما لا يمثل شكل المربع لدى الألماني جوزيف البرن سوى حجة هندسية لصياغة علاقات لونية حركية داخل منظومة بصرية بل لا يمثل شكل المربع عند فناني آخر، سوى مفردة في نسج تزويقي لا يتجاوز وظيفة إعمار الفضاء وتحقيق متعة البصر الخاطف





محمود المصطفى - عرس قفسون

روحانية داخلية. ويقدّر ازدهار هذه * النزعة * بقدر اقتناعه عن لغة الحس المباشر والهياكل البصرية التي يمتظهر من خلالها العالم والأشياء

وقد يصل هذا الانقطاع إلى لحظته القصوى في مسار النزعة الصوفية إلى حدود العدمية . فتتقلص جمالية الأشكال لتترك المكان شاسعا أمام جمالية الإشكال . ويسود اللوحة بياض مطلق أو سواد مطلق ، بحيث يصل الزهد اللوني والاقتصاد الشكلي بالفنان إلى إلغاء مادة العناصر المرئية والرجوع بالفضاء الفتي إلى حالته الأولى، أي درجة الصفر في مسار التشكل (البياض - السواد) وهو رجوع دائري من عالم المرئي والتجسد العرضي والنقصان، إلى القرار المكن للرؤية وملاذها النهائي سفر إلى معارج الكمال وهي الدرجة المطلقة في التجريد .

نعم، لقد ربطت الدلالات الصوفية لبعض اتجاهات الفن العربي الاسلامي بمسار تجريدي، يجرّد من خلاله الفنان أشكاله الطبيعية (وخاصة النباتية والعلقية) من جسم مباشر وتفاصيلها الخارجية ليتخلّص إلى بيئتها الهندسية البنية المتناسقة في أيقاعيتها والمتألّفة في تناسقها الداخلي وهي التي وقع مصور الاسلاميات في حوزتها . وهذا يحوّلنا إلى الربط بين النسق الصوفي وبين نسق الصوفية في عصر أوجه الثقافة الإسلامية - السواد - السواد في الغزالي للمرتعات السنية)



مؤنريان . تكوين رقم 3

هكذا نتجت جمالية الغموض والإشكال في الفن العربي الاسلامي عن الخلفية الماورائية التي تسندها . فلا نهائية فضاء التشكيل الفتي في فن الرقش (الأرابيك) يوحي بلا نهائية الكون .. وكأن كل مفردة مكونة للفضاء هي بمثابة تسبيحة باسم الواحد الأحد، الذات المطلقة التي تتجلى جماليها في لا نهائية الكون

وفي الوقت الذي يبحث فيه الفنان الصانع عن استقلالية جمالية (Autonomie esthétique) للشكل الفني من خلال الأسفلة (أو تفعيل مظهر الشكل الطبيعي وإخضاعه إلى نمط أسلوب معين (Stylisation) يأتي التدقيق ليمسّد أصل الشكل إلى أصالة المشكلة المعرفية والعرفانية والفلسفية ويضحي بمسحة البصر لصالح متعة الرياضة العقلية والتأويل . فيتورط الشكل في تبعية تجاه نسق آخر ليس من جنسه الحسي ويتقلص حضوره أمام تضخم الخطاب (العرفي والعرفاني والديني والفلسفي ..) فهل ستكون هذه المفارقة نموذجاً لازمة تدوئية متممة

والتي أي مدى يمكن للأمرئي أن
شرق حجاباً، فيو ميونو جيا ويكسب
مهاضنة تسكنه ممتدة دون اللجوء إلى
مروحة من سحلاب ممتدة ممتدة
والطيرة ؟

كيف يمكن لثقافة التجريد في الفن
لحديث أن تمنح للعالم " الداخلي "
معادلات التحقّق الحسي في العالم
الخارجي ؟

سنحاول تقصّي الأمر بالاعتماد على
ثلاثة نماذج مركّبة في الفن الحديث،
ذات مفعّل روحانيّ وقد طغت منذ مطلع
القرن العشرين وهي حركة الفارس
الأزرق (Der Blaue Reiter 1911)
ميونخ) والتفوّقيّة Suprematisme
1915، بسانت بطرزيبورغ، ثم ثالثاً
حركة التشكيل الجديد - Néo-
Plasticisme (1912) بامستردام)
سني تواصلت مع جماعة مجلة دوستيل
1917 De Stijl

والحقيقة إن رواد هذه المذاهب
روحانيّة في الفن الحديث هم من أبرز
صناع الحدائق الجمالية في القرن
العشرين على الأقلّ فيما يخص ثقافة
التجريد .. فقد نسبت لكاندسكي أول
بوحة تجريدية في الفن الحديث، وكان

من يعرفه سنة 1911، فيما اعتبر مودريان أب العمارة
لحديث

إن صعودات الواقع الخارجي، تلك التي طبعها مطلع القرن
العشرين إبان إرهابات الحرب العالمية الأولى قد دعمت بالفن
والفكر إلى اتخاذ عديد مواقف الرفض والتعمر (الادائيّة في
الفن والوجودية في الفلسفة...)، ولكن بعض هذه المواقف قد
شكّلت ردود فعلها إنطلاقاً من خيبة أمل في الواقع الخارجي
ومحاولة اللجوء إلى روحانية الذات والسكن بداخلها، وكان
شكل من أشكال مقاومة المتطهر المباشر للعالم ومن ثمة
كانت ولادة صوغية كبرى، أسست لتحديث تاريخ الفن
وبالتوازي كان مجيء التكعيبيّة منذ بواردي المعلم الفرنسي بول
سيزان، مؤكداً لتعطش العرب إلى تجديد مصادر استلهامه وقد



كاندسكي، عبودم الصغيره 111

ستستمر لاحقاً في تاريخ الفن الغربي، بحيث لا يقدر المرئي على
كشف الأمرئي دون الاستنتاج بنوع من النص، التأويل،
التعليق، الشرح، المفصّل، (legende) كما في الثقافة
القروسطية ؟ كيف سيكون مقام الشكل الفني في ثقافة التجريد
الحديث ؟ إلى أي مدى يمكن تشريع القيمة الجمالية للإبداع
التشكيلي الصوفي بمعزل عن البيان، التصاريح،
الشهادات، الرسائل والمذكرات الكتابات النظرية التي يصوغها
الفنانون عندما يتحولون إلى منظّرين و " فلاسفة " . وهو أمر
دأب عليه صناع الفن الحديث والعصر ومنظّروه من قبيل
بول كلي وجورج ماثيو ؟



تدريس سون موفري



ARTISTE

في لوحات صوفية أفريقية من معاصر
من عالم الطقوس الساخنة) ، أما أفلاس

الغرب على مستوى مصادر الاستلزام ، فقد شجع صناع الفن الحديث على
البحث عن مرجعيات إنسانية جديدة ، فوجدوا في ثقافات الشرق أيضاً ، حلاً
لأزمة الوعي وأزمة الثقافة المعرفية ، القائمة على التجربة الخيرية والمحسوسة
Empirisme وكان لوجود واحد مثل فاريلي كاندنسكي بأوروبا ، هذا
سريعاً في التشعيب ، بمثابة إثراء للسبيل للشاهد الفني

في أو مرود انتقود ،
في عالم الخيال هو الولوج إلى الذات وحوض
تعارف " تجربة داخلية " ، حيث يتفاعل الشكل الفني مع الذبذبات الروحانية للذات
وهي بصدد تمثيلها لوحدة العالم ، تدعم عناصر الوجود

حديثة على إنتاج رياضيات تشكليه (موندريان)
داخلية " داخلي " ، على هذا النحو يقع القطع مع
لعالم المرنى ، فهدد الرياضة هي المحال الذي يربط
ومن خلالها يضع الفنان حداً لشوش العنانية

تأسسها وتاعمها في حس موسيقي ،
ومثل هذه الخصوصيات ستطبع أثرها في عديد تجارب الفن
الحديث (وخاصة الفن التجريدي) ، في مختلف ربوع العالم



عبد المولى بن سبيح

وهي حركة نشطت بميودنيخ منذ 1911، الى جانب جماعة فناني دراسد ببرلين. كما أنها نتاج الاتحاد الجديد للفناني ميونيخ الذي وقع بعثه سنة 1909 وفضلا عن كاندينسكي وزميله الروسي الكساي فون جافلسكي، ضمت هذه المجموعة كلا من فرانز مارك وأوقيست ماك وبول كلي

من العالم الخارجي في أعمال هؤلاء الرسامين، ينصهر في الذبذبة الداخلية للروح والشكل الموسيقي الرقيق الذي يتحلى من خلال الخط واللون

وقد بحث
عن مآرب

عن

ملاحة

كبار

حي

واحد

لألمح الجوانب

محدودا، ربح ط

صمم بناء صوري

حي وفي مودم الفرس

من منحه لوما رزقنا بخور

قد من يصمعه بخور من خور

خفية أكثر قدرة وقوة وتكن وراء

جماليه الطهور المباشر

ويرى الناقد الهولندي غو تلياب لاينز G.

leinz أن أعلى درجات البحث الذي د صه، فليس

ماك A. Macke باتجاه الألوان المتلفة وتناسقها، تكس

في زيارته إلى تونس سنة 1914 حيث وقع الدافع بحدود

تجاربه الى أقساق جديدة في فن الرسم، على نحو ما هو عليه

لازم بالنسبة لزميلي بول كلي P. Klee وليس مولييري

L. Moillier من سويسرا

علم تكن اللوحات المائشة والزينة التي رسمها في تونس

اتج أعماله الفنية فحسب، بل كانت " من ضمن أهم النتائج

المثمرة التي حققتها حركة الفارس الأزرق " (1)

لقد وجد هؤلاء في زرقة السماء وتوهج الأضواء الطبيعية

٥٥٥٥

إلى مسار التجديد لدى كاندينسكي Kandinsky هو نتاج تجربة مكثفة تترك جانبا ذاكرة الأشكال الطبيعية لتحتمك الى البعد الداخلي للصورة في إدراك الظواهر. أما التعامل الاعتيادي مع الألوان من جهة، والاقصصار على بعدي لطور والعرض دون العمق من جهة أخرى، فقد أدبنا الى إثارة قيمة انفعالية وساعد المناخ الموسيقي الذي كان كاندينسكي متعلقا به، على توهج العمق الروحاني ومن ذلك أعمال الموسيقار سترافسكي Stravinski

وعروض فرق الباليه
الروسية التي

شجبت

تدريس

أر

الفن لا

يسمح

ما هو مرئي

من يحس الشيء

مربعا ومن ثمة

فيسر بوجه مرخنة

و فحة ونسب بعدك

تفوضيع تحريك من هي نفس

من انفعالات واحساسات من خلال

لغة اشكل واللون وبطريقة تبعث نوعا من

الموسيقى البصرية

و "من. الروحانية في الفن Du Spirituel

dans L'Art هي رسالة كاندينسكي التي شرع في

كتابتها سنة 1910، بُعِثَ رسمه للوحة "مائة تحريية

التي اعتبرت أول لوحة تجريدية في الفن الحديث. وفي تناوله

لييطافيريقا الأشكال يؤكد كاندينسكي، في رسالته، وجود نوع

من " الحتمية الداخلية " في الفن وكل لوحة ليست سوى

صدى لنور داخلي (Feu interieur). إن فن الرسم بصفة

خاصة " هو القادر على إنتاج قوة خارقة وعجيبة " كما يقول

كاندينسكي أما المعنى هو لا يمكن في شكل الموضوع المرئي، بل

في الصدى الداخلي لهذا الشكل

مثل هذا التوهج، قد طمع أعمال جماعة الفارس الأزرق



الشكل ، فإن السباحة التامة في أعماق الذات الناظرة هي الهدف منه. ويقصر الناقد ميشيل سوفور هذا المسار بانتقال مركز الفعل الجمالي من العالم الخارجي إلى العالم الداخلي، "في بداية الأمر، تُبَصِّر الطبيعة وتُحِبُّ لأجل ذاتها ثم يقع تشربها وتمثلها من خلال رؤية الذات الأكثر قدرة ورشداً، ثم وبعد تشبع نهائي، يقع نسيان الطبيعة والغايات من مجال الرؤية، وتصبح رؤية الذات حية لأجل ذاتها الخاصة، ومن ثمة تشتغل لصالح مشروعها الخاص" (4) وهو المعنى الروحاني لعملية التجريد برمتها حسب المنظر مارسال بريون: "التجريد نزعة لا تمكس حقائق العالم الخارجي بل تعكس عالماً داخلياً" (5).

ويحتاج موندريان إلى قوة داخلية تموِّض قصور الرؤية بثره الباطن، فكان للحدس دور مهم في تكوينية الصورة وإخراجها على القماشية، وهو ما يضاعف إمكانية اشتغال القوى الاستبطانية والناعات الرؤيا الداخلية وإمكانية توجيهها للرؤية المصرية والغيريائية وعندما يشرق الحدس، يصبح مرتبطاً بالتفكير الخالص، من ينجح بشكل الإنسان نوعاً من الذكاء أو قوة تتعدى من خلال إهتقائهم داخل عملية التفكير، "وذلك هو خلاصة مساهمته الإبداعية في الفن والحياة" كما يقول موندريان

ويؤكد الحدس مدى استفاضة موندريان من صديق شوماخر، أحد اللاهوتيين المتمرسين بالرياضيات الذين يروا أنه بفعل التركيز النفساني نستطيع التوصل إلى تصور رياضي حول طريقة اشتغال الكون، ولا يمكن الإغفال عن مدى تشبع موندريان بالنظرية التيزوفية في شقائفة، من حيث رؤية الوجود بصفة شمولية ونافذة، دون الإهتمام بالظواهر العرضية ومنظر الأشياء في شكلها الخارجي أن المرجعيات الصوفية والكلفينية الدينية والإنسانية والفلسفية قد ضخمت في العمل الفني بعده المعرفي والقيمي، وهو حال الجماليات التامة. يقول صديقه الفنان فان دزبورغ (Van Desbourg) الذي أسس معه مجلة دوستيل De Stijl "عندما يكون الجمال هو مقياس النظر يصبح الخط المحض والمتحرك في المقام الأول، أما عندما يكون الصمد هو المقياس، يتمدد الخط تدريجياً ليصبح في نهاية الأمر مستقيماً ومكتملاً" (6).

إن استقامة الخطوط هي طريقة في الحياة وفي النظر إلى الوجود. وهو ما أقررت تصوراً إيطيقياً طبع خطاب جماعة

لوالحها الواقعية المباشرة. وهكذا يضمن الموضوع وتصحيح الصورة في مستوى الصفر، أي الشكل المجرد من المادة الذي يلوذ إلى الاستقرار في معنى روحاني يشكل هويته الجديدة. إن الخواء البصري أو الاقتصاد الفني لدى مالفيتش يلتقي بالمقابل، مع ثراء المضمون الروحي والصوفي الذي ساعد على تعزيزه التجريد الهندسي.. كان "الشكل لا يمثل سوى همزة وصل بين الرأبائي المصعاري وبين الإنسان" كما قال المنظر مارسال بريون (3) M. Brion.

أجل، إن اللغة التشكيلية بسيطة وعقيرة لدى مالفيتش ولكن المضمون الفلسفي والصوفي الذي تحمّلت على عاتقها من الضخامة الفائقة، حتى تكون الأروحة، كما في كتابات مالفيتش "ندوباً لشعور أفرزته موجة صوفية وروحية أتيية من أعماق الكون... نوع من صوفية الفراغ، ولكنه فراغ مبدع وهو من جنس الغزارة والكمال والثراء، إنه الشيء الوحيد الذي يستطيع أن يقيم القلب ويعمل على إحصاره من أجل إشباع ضمير الروح". ليست لأشكال مالفيتش أية مرجعية طبيعية، بل إن الشكل الهندسي البسيط كان بمثابة رد فعل عنيف تجاه التجليات الفنية المحاصرة له، تلك التي قامت على استفاضة في تجليات العالم المرن في مشهد الطبيعة (الانطباعية...) فكل مستخرج الطبيعة مكانتها المهمة في تجريدات حركة التشكيل الجديد Neo-Plasticisme

إن الطبيعية، لدى الهولندي بيات موندريان (Piet Mondrian) هي الموضوع الأولي الذي تشتغل عليه عملية التجريد المتدرج، فقد جرد موضوع الشجرة من زوائده الشكلية وشذب أغصانها، حتى يتوصل إلى شبكة من الخطوط المتفرعة على المستوى الأفقي ممكناً على المستوى العمودي، مكتفياً ببعدي الطول والعرض. وأصبح مجال اللعبة التشكيلية يراوح بين هندسة الخطوط المستقيمة وكيمياء الألوان الأولية. لم يكن لماندريان هاجس آخر سوى تحليل بنية الأشكال الطبيعية واكتشاف قواعدها الهندسية وقوانينها البنائية الداخلية. فقد توصل سنة 1907 إلى صياغة أسلوب قائم على رياضيات تشكيلية هي بمثابة "ترتيب لبعض تناسبات الخطوط والمساحات بطريقة جذابة وقادرة على خلق التناسق والوحدة الذين يوجهان إدراكنا الحسية... حتى لا نحتاج، في ذلك، إلى أي شيء من عناصر الطبيعة كما كتب الناقد غرامم كويلير. لكن ذات الفنان في عمقها التأملي ليست معزولة عن مسار التجريد في هذا النموذج. فإن كان العالم الخارجي منطلق

نعم، إن مثل هذه الاتجاهات الروحية الكبرى التي برزت في النصف الأول من القرن العشرين لها محاور مركزية في تأسيس مشهد الفن المعاصر في العالم، وهو ما يؤكد حاجة الثقافة الفنية إلى قيم روحية تسند لها وهي تصل بالإنسان إلى ختام الألفية الثانية واستشراف أفق جديدة لمستقبل تاريخ الممارسة الفنية.

وبعد أن كان الفن في تاريخه الغربي منذ اليونان على الأقل، صناعة وتقنية ومراسا أكاديميا للشكل المرئي- الطبيعي ولعلاقة الأجسام بالفضاء... أصبح الفن اختراقا روحانيا للامرئي... أما قواعد الحساب والإنتظام والتوازن والتناسق، تلك التي تغني بها الأكاديميون النهضويون والجماليون القدامى، فبعد أن كانت طريقا لإحكام الدخول إلى عالم الطبيعة أصبحت طريقا روحانيا للخروج من هذا العالم باتجاه عالم لامرئي ولا محسوس.

ومثل هذه الاتجاهات يمكن أن نجد لها صدى في ربوعنا، داخل قسارات عديدة للتجارب العربية. فقد عاد الفنان العراقي شاكور حسن آل سعيد بتراث الحرف العربي والعلامة إلى البرنامج الرمزي والسحري الشرقي- السومري وخصوصا بعد تطور نظريته في "الجعد الواحد" إلى نظرية أخرى في "التجذر المكاني".

وعاد الفنان المغربي فريد بالكاهية بدلالات الجسد إلى أصولها الصوفية.. وذلك من داخل توظيف حديث للعلامات والوشم الجبري والحروف، توظيفاً يؤكد مدى تناول هذا الفنان لحسب الحداثة الرمزية في التعامل مع الخطوط على نحو ما بدأ مع بول كلي.

أما في تونس، فيمكن أن نذكر تجارب الفنانين نجا المهادوي الذي تعامل مع الحروف بوصفها "إشارات" متناغمة في حس موسيقي، في جانب التعامل مع رمزية الدائرة والمركز والمربع على وجه الخصوص.. ونجيب بالفضوحة الذي بحث عن متاهة الروح في متاهات المدينة وعناصرها المعمارية التي أضحت حروفا (وكان العالم "حروف مرقومة على رقى الوجود والكتابة دائمة فيه أبدا" كما قال بن عربي، فيما استفاد الأستاذ عبد الملك العلاني هو الآخر، من الموتة الحروفية وأدمجها داخل أعماق "صوفيالية" وهي لفظة متداولة في المغرب وتتضاف

دوستيل وأدى إلى إمكانية التداخل ما بين الجمالي والأخلاقي، مثلما بين الجمالي والمعرفي الصوفي.. ومثل هذا الأفق هو امتداد ثقافي لتقليد مولندي راسخ تشيع به موندريان. ألم تكن الهندسة قوام المسق الأخلاقي في فلسفة سبينوزا في القرن السابع عشر، هذا الفيلسوف الذي نظّر لوحدة الوجود (Panthéisme) وتجلّى ذات الإلهية الطابعة من خلال موجودات الطبيعة (Natura) ؟ ألم يسجل النقاد توافقا ما بين أدبيات السلوك الأخلاقي وبين الطابع المعماري الهولندي؟ فما اسماء موندريان بـ "العلاقات المتكافئة"، للخطوط يعكس ميذا العدل. كما أن استقامة الخطوط في الهندسة المعمارية تحيلنا إلى الشحنة الأخلاقية لعنى الاستقامة (Droiture)...

وهكذا، فلفظ تخلص الشكل الفني وتضخمت، بالمقابل، فكرته. إن التركيز على شبكة من الحطوط المستقيمة والمربعات والألوان البسيطة (أصفر- أزرق - أحمر) يتوافق مع حاجة الفكر إلى إقصاء التراكمات الجزئية التابعة - للشكل، وإزالة الزخارف والبهارج

إنها رؤية مستزهدة تؤكد شوقا عقلانيا إلى نظام منطقي فويم ينسهي إلى صوفية وروحانية ويحكي مظهرا شماليا للحقيقة (7)

ومثل هذا الزهد في التعامل مع عناصر اللقب الفني يمكن أن نجد لدى التكعيبيين الذين وجدوا في "المكعب" شكلا أصليا. ولكن موندريان قد خطا خطوة أبعد من ذلك. فقد اكتفى بجوهر المكعب وهو الزاوية القائمة التي تنتج عن التقاء الأفقي مع العمودي.

وهكذا يلتقي هذا النموذج مع كانديسكي وما لفتيش من جهة أنه يؤكد مرة أخرى تعطش الفنان إلى اليقين الكلي. وهو ما أدى إلى تطويع اللغة التشكيلية وتشذيبها حتى تتوافق مع هندسة روحانية، تصهر مشهد الخارج في نزهة الداخل وتؤمن وحدة الوجود.

إنه عطش الدائقة الجمالية إلى مستند روحي وعطش الفنان إلى اليقين اللامرئي، وهو ما أدى إلى تفسير ديناميكي لشغل الدائقة الفنية. فنحن هنا بإزاء أشكال تتذهنها أكثر مما نراها كما تؤكد متعة المصيرة سيادتها على حساب متعة البصر، ومن ثمة أصبحنا في حاجة إلى متون رمزية وفلسفية لتبين القيمة الإبداعية في الاثر الفني. بل وكأن قيمة الشكل الفني على المستوى الجمالي، تتحدد بمدى قدرة هذا الشكل الفني على إنتاج خطاب تأملي، أو كأن من قيمة للرأس الفني أنه يحيلنا إلى مراس من جنس آخر.

الى روحانية الاسود والظلام الاصلي. وهو نوع من الزهد والاقتصاد في المؤثرات الجمالية. وقد تأكد ذلك في أعماله بعد الالتقاء بزميله الفنان جمال الصغير وتأسيس رواق "اصطلاب" الذي تعبق فيه رائحة الأبيض والأسود. وكما كتب كاندنسكي في كتابه "نقطة وخط على مسطح" "إن الإنسان الحديث يبحث عن الهدوء في العالم الداخلي بعد أن أنهكه العالم الخارجي... ومن ثمة نفسر ذلك الميل الكلي الى الأبيض والأسود".

وقد يسمي المجال في عدد قادم لتقديم قراءات مفصلة بشأن هذه التجارب التونسية الستة.

الى مقولات "البعد الخامس" و"الأوعي" في تاويل رمزية الماء والسماء والصفاة. اما خالد بن سليمان فقد أكد في لوحاته ومسلاته الخزفية ذلك النزوع العلوي الذي يربط عالم الأرض بعالم السماء، خصوصاً مع رمزية السهم الأفقي... وللنور والظلام دلالات مفارقة في التراث الروحاني الشرقي. وفي هذا المجال نذكر أعمال الفنان فتحي بن زاكور التي أنجزها قبل انضمامه الى جامعة مدرسة تونس. ففي هذه الأعمال اشتغل علي رمزية النور للملائكة ومنحها استثمارات تشكيلية ثرية بالحركة. وعلى العكس من ذلك، لا الفنان محمد اليقوبي



هوامش :

- (1) LEINZ (Gottlieb), *LA PEINTURE MODERNE* Ed. Bockling International, Paris 1994, p 36.
- (2) SEUPHOR (Michel), *L'ART ABSTRAIT (ses origines, ses premiers maîtres)* Ed. Maéght 1950
- (3) BRION (Marcel), *L'ŒIL, L'ESPRIT ET LA MAIN DU PEINTRE* Ed. Plon, p 315.
- (4) SEUPHOR (Michel), *TOUT L'ŒUVRE PEINT DE MONDRIAN*, p 102.
- (5) BRION (Marcel), *L'ABSTRACTION* Ed. Amery Somogy-GRÜND, Paris, 1956
- (6) SEUPHOR (Michel), *TOUT L'ŒUVRE PEINT DE MONDRIAN* p 100
- (7) "Tout art est simplification, c'est à dire réduction des détails à l'essentiel" Mondrian Ibid p 102.

جدول اللوحات

- (1) - من حروفيات نما المهداوي. نشرت في "مواهب العشق" دار مسباتك للشرطون 1998 ص 3.
- (2) - مالفيلش : التفوكية رقم 54، 1997 زيت على قماش 40x97 سم. استرجام - متحف سناتاليك
- (3) - كاندنسكي : دوائر على أسود، 1921 زيت على قماش (130x120 سم) متحف سلونو و ع. بويروك
- (4) - موندرين : تكوين رقم 3 (أشجار) 1912
- (5) - موندرين : تكوين بيضوي، لوحة III (1914)
- (6) - كاندنسكي : العوالم الصغيرة III ، 1922 طبع ملون (27,8 x 23 سم). متحف سناتالي للفن
- (7) - مالفيلش : تكوين تقوي 1914
- (8) - خالد بن سليمان : لوحة الختم، اكريليك على خشب (مجموعة خاصة)
- (9) - موندرين : تكوين بالأحمر والأصفر والأزرق- 1930
- (10) - كاندنسكي : رسم بقعة حمراء، 1914، زيت على قماش ، (130 x 130 سم) متحف ابن الخديث- المركز الوطني للفن والثقافة خورج بوميندو ، باريس
- (11) - محمد اليقوبي : نور السواد (ثلاثية) ، 1997 ، [70x50 سم x 3] ، زيت على ورق، مجموعة خاصة.

أبو مدين وانتشار التصوف بشمال افريقيا

حسين المزروعي*

على أحلاق الزهد والورع والبراء، وكان رواده على غرار السهول بن راشد، رحمه الله، يستهويهم النموذج المشرفي، فيتأثرون به ويعملون على نشره ودعوة الناس إليه دون تغيير أو إضافة، ثم ما لبثت هذه الظاهرة تنقلص تدريجياً لتحتل لنفسها شكلاً خاصاً في إطار الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية المنتزلة بشمال افريقيا بداية من أواخر القرن الخامس هـ (11م) فيبحث حركة التصوف الإسلامي، عندئذ عن معالم أخرى وسلكت منهاجاً محتشداً عرف بالمطابع المغربي والأندلسي ويرجع الفصل في ذلك إلى جهود العديد من الفقهاء والعلماء والأقطاب الذين اجتهدوا في سبيل بناء الفكر المعاري في توجهاته الجديدة المستجيبة لحساسات البلاد وصانعي العباد ومجد من بين الأعلام المؤسسين في مجال التصوف الشيخ القطب .. مدين شعيب (1)، باعتباره أنه سعى إلى بلورة صيغ ملائمة لنشر التصوف، مازد وشد الانتباه وأقبل الناس ينخلون في نشاطه أفواجا، خاصة أن منهجه بعد أن تعمس بالعمل العبادي والرتوي من مثاهل الفكر الروعاني مشرق ومغربا، توخى التيسيد واهتم بمشاغل الناس وقضايا عصرهم وعمل أبو مدين على تحوير المريدون الأكفاء في هذا الاتجاه ليقوموا من بعد بتأثير الحياة العلمية والدينية بروحه ملهمي معتدل يستند إلى أصول الدين الإسلامي في تصريف الشؤون العامة والخاصة، وعلى هذا الأساس كان تصوف أبي مدين تصوفاً إيجابياً كبير انفعالية بروم التأليف بين قضايا المعاش والمعاد، فم تملتت جهود أبي مدين شعيب؟ وكيف توصل إلى نشر التصوف بشمال افريقيا؟ ذلك ما سنحاول التعرض له باختزال شديد في هذه العداولة، لكن اسمحوالي، في البداية، بتقديم نبذة مختصرة عن حياة هذا القطب

ترجمة مختصرة لحياة أبي مدين شعيب:

هناك العديد من المراجع التي تناولت حياة أبي مدين شعيب، اكتفيت بالرجوع إلى ما توفر منها يدور الكتب الوطنية، على غرار كتاب عنوان الدراية للمغربي، والحقبة التاريخية للنبال، وتاريخ افريقية لبرنشتيغ، وسبك المقال لابن الطواح وبالخصوص مخطوط أبي العباس أحمد القسنطيني (ت 877 هـ / 1473 م) المسمى "أنس الغيور وعز الحقيير في مناقب الشيخ أبي مدين للعز" ومخطوط آخر يضم أقوالاً لأبي مدين نفسه وعنوان "حكم القطب الرباني العارف بالله تعالى أبو مدين التلمساني" وقد نسخة محمود بن الحسن بن علي المحلي الشافعي في سنة 993 هجري (1585م) والملاحظ أن المراجع سالفة الذكر، تعرفت هذا القطب بأنه شعيب بن الحسين (أو الحسن (2)) الأندلسي المجاشي، عاش يتيماً في حجة اشبيلية مع أخوته (3) فكانوا يتقلون عليه برعي مواشبه، وهو لا يعمل إلى ذلك ويتوق إلى فعل شيء آخر وحاول الرحيل عنهم فمتعوه وسخروه لخدمتهم لكنه توصل بعد جهد إلى تحقيق رغبته وانتقل إلى المغرب، وتوكل في بعض الحروف غير أنه لم يستقر عليها.



كانت الحركة العلمية والثقافية بشمال افريقيا

تسير، بعد الفتح الإسلامي، على النهج المشرفي، دون مراعاة خصائص المنطقة التاريخية والحضارية، واستمر الحال على ما هو عليه، إلى قيام الدولتين الموحدية والحفصية وتوالت العديد من الأندلسيين على افريقية والاستقرار بها، فمن ذلك الوقت بدأت تتشكل إرغاضات نمط مغاربي أندلسي في عدة علوم وفنون، ينحو إلى بلورة فكر متميز عن المثال المشرفي، ويعتبر التصوف الإسلامي من العلوم التي خضعت للممارس نفسه، فقد ظهر منذ القرن الثاني للهجرة، بهذه الربوع، بصورته المشرقية وتكرزت أعماله

خلال سفره إليه في سنة 594 هـ / 1197 م ودفن بالقرب من تلمسان وله مقام مشهور هناك.

"ولعل ما يمكن استنتاجه من حياة أبي مدين شعيب أمران:

1- أنه توقع في حد كبير في استيعاب مؤثرات ثقافية وتربوية مختلفة ومتعددة زماناً ومكاناً، نوعاً وكماً، وتوصل بعد الاستفادة من تلك المؤثرات إلى بلورة طريقة خاصة، تعتمد التبسيط والتيسير ومراعاة خصوصية البيئة والعقليات المغاربية، فكانت دروسه في مناظرات جميع أصناف الموردين.

2- أنه طبع التصوف في زمانه وفاق معاصريه، وأثرهم، واعتبره المورخون قطبا موسسا للحركة الصوفية بأفريقية عموماً، وفي القرن السادس هجري على الوجه الأخص، نظراً إلى طريقته المباشرة إليها، وإلى سعة تفوذه وكثرة مريديه واستقطابه للفقهاء والأئمة البارزين المعاصرين له (12) مما يدعونا إلى الإجماع على مضمون العمل الصوفي عند أبي مدين شعيب وأبرز سماته..

لمحة عن جهود أبي مدين في نشر التصوف :

نحج أبو مدين شعيب في لرساء نشاط صوفي متين في عدة جهات من شمال إفريقيا نظراً إلى فعالية جهوده التربوية في المجاذيب الفكرية والإيمانية، فقد كان يجمع بين قوة الشخصية وعلو النزعة والمصادقة الدينية وسرعة استيعاب التقنيات والتقدم على النظر في المسائل والتفكير من الإبلاغ والاستقطاب والتحلي بالصق والاختلاص، فجاءت طريقته لا تلقى عند سمات التصوف القديم الذي كان مجرد رياضة روحية وسلوك انعزالي يصل بهما المريد إلى "رؤية الله والذقاء في ذاته" بل أن عمله تنزل بصورة تجدد المزج بين جواهر التصوف ومسائله الروحية وبين قضايا الإنسان الحياتية بشكل يرفض حشر المريد في مسائل الغيب والأخرة وقصر حياته عليهما إطلاقاً. وهذا البعد عند أبي مدين طبع التصوف المغاربي في زمانه وجعله عملاً إنسانياً يعني بحياة المتصوف خاصة، والناس عامة ويومي، من ثم إلى الإصلاح والبناء ويمكن هنا تحديداً أن نستشف المعالم المميزة لمنهج أبي مدين شعيب في فهم التصوف ونشره من خلال جملة من المظاهر والأغراض تتوزع على مستويين، أولهما ثقافي يمتاز بجدليته التي تربط بين الفكر والسلوك، أما ثانيهما، فهو ميداني لا يخلو من واقعية وتوجه عملي حكيم.

جدلية الفكر والسلوك:

يظهر أن أبا مدين شعيب، عندما استوعب الفكر الصوفي، لم يفرج فيه عن المنهج الإسلامي الذي تجلى من خلال سيرة النبي محمد، عليه الصلاة والسلام، وسنته المطهرة بحكم أن الإسلام في جوهره، يرمي إلى تطهير النفس من أدناس الشرك والشرا وتوطئتها على ثقافة عقائدية وأخلاقية عالية تهدف، أولاً ما

وانتهى إلى المطاف إلى مدينة فاس وجلس إلى فقهائها يطلب العلم وتلقى نصيباً من القرآن الكريم لم يتجاوز سورة الملك (4). لكن أبا مدين يذكر بأن هذه السورة كانت بمثابة الفتح لطاقاته الروحية "فمن ذلك أنه سئل هل قرأت قط؟ فقال نعم قرأت إلى سورة الملك فوجدتها سورة منتهية، فوقت عدداً، ولو تجلى لي بقدر أنمله لا حتوت، (...) ولولا أن في العقول نقصاً لأخبرتكم بما حصل من هذه السورة التي هي منتهى (5) وتلقى إلى جانب ذلك، العلوم الشرعية من أعلام عصره مثل الدقاق والزميري وأبو حزمهم، وقد تأثر بعدد منهم وشاهد بعضهم، إذ يذكر ذلك مبيناً سعيه إلى العلم، فيقول: ثم سألت عن مجالس العلماء فسررت إليها مجلساً بعد مجلس، وأنا لا أبيت في قلبي شيء مما أسمع من المدرسين إلى أن جلست إلى شيخ كما تكلم بكلام شئت في قلبي وحفظته، فقلت من هذا الشيخ، فقلت لي: الفقيه أبو الحسن بن حزمهم (6) ويقول أيضاً: "طالعت أخبار الصالحين من زمان أويس (القرني) إلى زماننا فما رأيت أعجب من أبي يعزى" (الزميري)، ولم يكتف أبو مدين بما تحصل عليه من الثقافة بفاس، فسافر إلى المشرق حيث تلقى تعاليم كبار شيوخ التصوف أمثال الجنيد والقسيري والغزالي، وربما تلقى أيضاً في مكة بالصوفي الشهير عبد القادر الجيلاني المتوفى 594 هـ / 1197 م (7) ويورد صاحب كتاب الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي أن "أيامدين" خرج إلى الحج، وفي عرفة، اجتمع بالشيخ عبد القادر الكيلاني في سنة 560 هـ / 1164 م وأخذ الحديث في الحرم الشريف، والبسبه الشيخ عبد القادر الخرق (9) يعني إجازة الولاية الصوفية ودرجة القطب، ويبدو أن أيامدين شعيب تفاعل مع آثار أعلام التصوف بالمشرق خاصة بعض مصنفات الأمام الغزالي، فنجده يؤكد ذلك بقوله : طالعت كتب التذكير فما وجدت كالإحياء للغزالي (10) رحمه الله. ثم عاد الشيخ أبو مدين، بعد ذلك إلى إفريقية، وأثر الاستقرار في بجاية، فذاع صيته بشمال إفريقيا لتقواه وورعه وعلمه المتبحر، وقد سخر حياته لتعليم الناس ونشر مبادئ التصوف المعتدل، متوخياً أسلوباً أصلياً بالتبسيط والتيسير، إلى جانب الثقافة العزيرة وعمق المعرفة ويستدل الغبريني على ذلك في كتابه عنوان الدراية فيذكر أن أكثرها من كبار أعلام عصره أمثال القاضي أبي علي المسيلي وأبي محمد عبد الحق الأشيلي وغيرهما، كانوا يرجعون إلى أبي مدين للمداواة ولمكاشفة، فيقولون على تضلعه البالغ في العلوم وفيض مواهبه الربانية كما أن العديد من الفقهاء يعيدون إليه فيما استشكل من مسائل الفقه ومعاني الحديث الشريف إلخ (11) وقد بلغ الشيخ أبو مدين، من المكانة والتأثير، مبلغاً خشي منه سلطان مراکش يعقوب المنصور الموحدي على نفوذه فأرسل في طلبه، فنوفي، رحمه الله

خسيس وغيرهم كثير وكان عدد من هؤلاء ، كالمهديي والدمعاني والديباع وللعملي، تربطهم علاقات صداقة وتراور بأبي مدين في بجاية. وتورد بعض المصادر (15) أن أبا مدين استقطب من المغرب العديد، من أمثال أبي عمران موسى الحلاج وأبي علي حسن بن محمد الغافقي وفاطمة الأندلسية وأبي محمد عبد الله الصنهاجي المعروف بالزهروني وعبد الله النوي وأبي عبد الله مسعود بن عريق ومحمد بن إبراهيم الأصاري وغير هؤلاء كثير إذ تفرخت على يديه مجموعة من المريدين يعوق عددهم الألف متصوف (16) وبلغ إشعاعه مدى وإسعا شد إليه أبرز أعلام عصره، فمن الطبيعي حينئذ أن تظهر آثار مثل ذلك الشخص الممتاز أولا وقيل كل شيء في المدينة التي كان يمارس فيها نشاطه، فمن بين أهل بجاية لم يبق أشهر العلماء خارج نطاق تأثيره حسبا يبدو، أمثال عبد الحق بن عبد الرحمن الأشبيلي المتوفي 582هـ/1186 م والمعروف في عصره بكونه استاذاً ومحدثاً أو الحسن بن علي المسيلي الذي كان يجمع بين العلم والزهد، وكان متضلعا في علوم الفقه والفلسفة، وكان يعرف باسم أبي حامد الصوفي، لأنه ألّف كتابا يشبه كتاب الإحياء للغزالي (17). وهكذا عرفت الفترة التاريخية للأخلاق عمليا كثير من تلامذة المتصوفة، المتخرجين على أبي مدين (18) الذين عديهم وتدعم نشاطهم وإشعاعهم الطريقي فيما بعد بفضل جهود والي آخر كبير المستوى ألا وهو أبو الحسن الشاذلي رحمه الله الذي كانت طريقته من حيث المنهج والأسلوب امتدادا لطريقة أبي مدين شعيب في مجال تركيز العمل الصوفي ونشر أصوله.

2) الاعتدال والوسيلة:

إنها خاصية امتاز بها النشاط الصوفي المغربي، عند كثير من الأقطاب، نخص بالذكر منهم، أبا مدين شعيب الذي سبق الجماعة في توجيه ثقافته وتوجيهها يرضى عن ما عرف به تاريخ التصوف من تناقض بين بعض، يبحر أولهما في الابتذال إلى درجة أن "الصوفي لا يكون جديرا بهذا اللقب إلا إذا عاش في دنياه كما يقولون عيش الكلاب على المزابل" (18) بينما يفرق البعض الثاني، في النظريات العلمية في التعقيدات والروحانيات الجافة. لقد ابتعد أبو مدين عن هذين الخطين المتقابلين وسلك الاعتدال في بناء فكر صوفي قابل للاستيعاب والرواج عند مختلف المستويات البشرية، وتمثل ميزته الكبرى ونجاحه الباهر، في التوفيق على إحسن وجه بين مختلف المؤثرات التي تأثر بها، وجعلها في متناول المستمعين إليه. وبواسطته أصبح التصوف المعتدل الذي تمكن الغزالي قبل ذلك بمائة سنة، من ادماجه في الشريعة الإسلامية وتخصيصه لفائدة نخبة ممتازة، أصبح ذلك التصوف بالإضافة إلى ذلك متلاما مع عقلية المؤمن المغربي، سواء كان من العامة أو الخاصة وبفضل ما اكتساه،

تهدف إليه، إلى توفيق الإنسان ذاته وتحقيق استقامته فكرا وممارسة وظاهرا وباطنا فأبو مدين لا يرى فائدة من العكر الصوفي ، إن لم يصرف صاحبه إلى مراقبة نفسه وتقويم تصرفاته وأصلا سلوكه. وله أقوال في هذا المجال يخاطب بها المريدين، منها ما نصه: "من لم يضبط المحسوسات لا يقدر على ضبط المدسوسات إذا رأيت السالك لا يفرق في سلوكه بين الاستقامة والإعوجاج فكفى بهله دليلا على الاستدراج، أيها المريد، استرسل نفسك فيما لا يعينها من أنواع اللهو لقللة إقامتك عليها ميزان المحاسبة. من أراد أن يكون مع نفسه مرتاحا فلحاسبها مساء صباحا" (13). ونجده كذلك في سياق حديثه عن مواصفات الولي القبط، يصفي عليه هذه التربية التي تصل الفكر بالسلوك وهو يقول: "مهو (يقصد الولي) عند فتح الله صيرته وجسن سوريته وأصلح نيته سيق له السعادة فنظر في نفسه نظر الانصاف فعنده نظره السيد، إلى مواد الرب من العبد (14) لأصلاح سرهم وعلائتهم. ولا شك في أن هذه التربية حققت انعكاسا مهما على جهود أبي مدين في المجال الميداني

العمل الميداني:

يمثل اختيار أبي مدين شعيب الاستمرار في بجاية، الواقعة بوسط ساحل شمال إفريقيا، اختيارا مناسبا، لأنه ساهم له الاتصال بعدة مواح من هذه المنطقة، موجها عناية إلى تركيز نشاطه الصوفي بالاعتماد على عدة أدوات نذكر منها بالخصوص أداة التكوين التربوي وأداة الاعتدال والوسيلة.

1) التكوين والاستقطاب:

بإثر الشيخ أبو مدين، على أثر عودته من المشرق، بتعليم الناس أصول العمل الصوفي والتقوى والاستقامة، سالكا في ذلك التيسيط والتيسير، مستندا إلى أصول العقيدة الراسخة والثقافة الإسلامية الشاملة والمتكاملة، متمسكا بالكلمة الطيبة والقدرة الحسنة، سامعا إلى التبصر بطبيعة المغاربة، وسير أغوار نفوسهم، لا سيما وأنهم كانوا يتطلعون للمادة الدينية الميسرة التي تنمي فيها معاني الثقة في الله وبواسطة ولي أوشيح، يتخرجون بفضل طريقته وريسته وعلمه في مراتب التدين الهادي والخالص، وسرعان ما نجح أبو مدين في مهامه وتوفق في جمع مئات المريدين من بجاية ومناطق أخرى عديدة، من ذلك أنه كان في تونس، المحاضرة يجلس إليه عدد من المتصوفة المعروفين على غرار المرحوم عبد العزيز المهديي والمرحوم أبي يوسف الدهماني والمرحوم الطاهر المزوغي والمرحوم أبي علي النعطي، المسمى بسلطان الجريد، والمرحوم محمد الديباع والمرحوم أبي سعيد الباجي (أحد من جلس إليه الإمام أبو الحسن الشاذلي رحمه الله) والمرحوم جراح بن

التصوف الاسلامي في شمال افريقيا ثبوت آفاقا جديدة وعرفت اقبالا واسعا وانتشارا كبيرا، بطرا الى جهود أبي مدين شيعب وغيره، ذلك أن وظيفة الولي لم تعد تقتصر مع هذا القصب على دور العربي الروحي محض، وإنما أصبحت تجمع بين خصائص الريادتين الدينية والدنيوية وصارت مؤسسات النشاط الصوفي لاسيما الزاوية بمثابة هيكل متعدد الوظائف والعشائر بينما كانت في السابق مجرد مكان للخلوة والذكر وأصغر ذلك على الولي، موتبة اجتماعية مرموقة واكسبه مصداقية عالية أولته نفوذا مهما لمسك شلون المجتمع الحساسة، على غرار مقاومة السابلة وتحقيق الامن (20) والتدخل لدى ولاة الامور لرفع الظلم ورد الحقوق لأصحابها، والعمل بوجه عام، على تنمية الحياة الاجتماعية في جوانبها المختلفة، والمتصلة اتصالا وثيقا بالتمدن وتلك حقيقة اترعت بالتصوف المعاصر ليكون رافدا ثقافيا وحضاريا يساهم بعنابه في شكل ماريح هذه المنطقة وبحت تضاريس معالمها الهائلة منذ القرن السادس الهجري (12م) وإلى أوائل العصر الحديث

ذلك التصوف من صيغة وسطى ما بين التدين الهادي والتحمس المفرط، وما بين التدين الجاهل والجدلية الصارمة وسرعان ما أصبح جذابا. وهذا ما يفسر النجاح الذي احززه بسرعة بدون بذل أي جهد تقريبا وقد تمكن أبو مدين بصورة تكاد تكون خالية من أية مقاومة، من تنظيم الحركة الصوفية المثلى في شمال إفريقيا واستطاع أن يرفع من مستوى التصوف المتخلف شيئا ما والبداية الذي أقره قداماء الشيوخ المغاربة، وذلك بإثرائه ببعض الاعتبارات النظرية، وحتى بعض العناصر الفقهية، وأضفى صيغة شعبية على النظريات الصوفية الأندلسية والشرقية، وذلك بتحويلها الى بعض الأفكار الواضحة والمعروضة بسهولة (19) الأمر الذي يبين قيمة هذا القطب الصوفي، كما يبرز منهجيته التوفيقية التي اعترف المؤرخون وراء نشر التصوف في هذه المنطقة، وسيطرته على عدة مجالات حيوية في ذلك العهد وفي الفترات التالية

وحملة القول في ختام هذه المداخلة المحترلة هي أن حركة

الهوامش :

- (1) ارجع الى ترجمته باكثر تفصيل في "أسس التصوف وعرف الطيف في مآب الشيخ أبي مدين العوث" مخطوط من تأليف أبي العباس أحمد القسطنطيني شهر ربيع الثاني 877 هـ / 1473 م) رقمه بدار الكتب الوطنية، 2356 وأرشد مكتبة الأحمدي
- (2) عنول الدواية. للغريبي.
- (3) سبك المقال لذك العقال لابن الطواج
- (4) تاريخ افريقية. لبرنشيوت.
- (5) على غرار ما يذكر ذلك البهائي البهائي في كتابه الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي وكما يذكر أيضا الشيخ عبد الواحد محمد بن الطواج في كتابه سبك المقال لعق العقال .
- (6) راجع "أسس التصوف وعرف الطيف في مآب الشيخ أبي مدين العوث" لأبي العباس أحمد القسطنطيني ص 7 والصفحات الموالية
- (7) سورة الملك سورة مكية بها 10 آية وهي تورد ضمن تسلسل سور المصحف في المرتبة 67 بعد سورة التوحيد وقبل سورة الفلق
- (8) راجع كتاب "سبك المقال لذك العقال" لشيخ عبد الواحد محمد بن الطواج. تحقيق ودراسة محمد مسعود جبريل، بيروت دار الغرب الاسلامي 1995 ص 64
- (9) راجع مخطوط "أسس التصوف..." ص 10.
- (10) المرجع السابق ص 16
- (11) راجع كتاب "تاريخ افريقية في العهد العفصبي من القرن 13 الى نهاية القرن 15 م تأليف روبرتوسشك نقله الى العربية حمادي الساحلي بيروت دار الغرب الاسلامي، 1988 - ج 2، ص 332
- (12) راجع كتاب "الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامي" تأليف محمد البهائي البهائي - تونس : نشر وتوزيع مكتبة الجاح، 1965 ص 205-206
- (13) راجع مخطوط "أسس التصوف..." ص 16.
- (14) راجع كتاب "صور الدواية يمس عرف من العلماء في المائة قسامة بناية" تأليف أبي العباس أحمد بن أحمد الغريبي، الجزائر المطبعة الثقافية، 1910 - ص 6-7
- (15) راجع مجلة "الهدية" عدد 4 سنة 23 (1419 هـ / 1998 م) مقال "فعالية الحركة الصوفية بافريقية في القرن السادس" بقلم حسين المروغي، ص 63 - 68
- (16) راجع مخطوط "حكم المظب الرباني العلوف باله تعالى أبو مدين التماسي" نسخة محمد بن أبي الحسن بن علي المحلي الشافعي في 1 ربيع الثاني 993 هـ (1585م) رقمه بدار الكتب الوطنية ضمن مجموع 15139، ورقة 37-38.
- (17) المرجع السابق نضحه
- (18) على غرار مخطوط "أسس التصوف..." ص 13 والصفحات الموالية.
- (19) راجع "الحقيقة التاريخية" ص 206
- (20) راجع "تاريخ افريقية" ص 334-335.
- (21) راجع "الحقيقة التاريخية" ص 342
- (22) راجع "تاريخ افريقية" ص 334
- (23) راجع كتاب "العصر وبيوت المبتدا والحجر في أيام العرب والعجم والبربروس عاصروهم من ذوي السلطان الاكبر" تأليف عبد الرحمن ابن خلدون - القاهرة مطبعة بولاق، 1862 ج 6، ص 81.

أبو الحسن الشاذلي (ت 1258/656) وأهمية المرحلة التونسية في مسيرته

نجم الدين الهنتاتي*

الإسلامية، قصدها - بعد الحج سنة 1218/615 على يد هداك ضالته وهناك التقى بمشاهير علمائها وأولائها لا سيما أما الفتح الواسطي (ت 1234/632) وقد اتخذ منه الشاذلي شيخا لنفسه، مما له لم ير بالعراق مثله ولما أسر الشاذلي للواسطي سنة 1221/618 ساهم من حضوره إلى العراق أشار عليه هذا الأخير بالعودة إلى بلاد المغرب الأقصى للسلوك على الشبح أبي محمد عبد السلام بن مشيش (ت 625/1228) وعاد إليه الشاذلي ولازمه عدة سنوات وساعده على احتياز عقاب المغرب وما فيها من مقامات وأحوال يسر، كما زوده بـ"المعتمد في النصاب" ولعل أهمها الوصية التالية

لا تغفل قدميك إلا حيث تودح ثوب الله ولا تجلس إلا حيث تأمن من مصيبة الله ولا تصحب إلا من تسعين به على طاعة الله ولا تصنف بنفسك إلا من تودد به يقينا ثم أمره بأن يرحل إلى إفريقية وحل مشادله التي توجد على الطريق الواصلة بين القيروان ومدينة تونس : ففعل ومنذ ذلك الحين تلبى أبو الحسن بالشاذلي.

ونتيجة للشهرة التي اكتسبها بأفريقية سعى فقهاء البلاء وعلى رأسهم قاضي الجماعة أبو القاسم محمد بن الزياء المهدي (ت 677 / 1278) إلى المناورة ضده فارتحل إلى مصر ليستقرب الاسكندرية منذ سنة 1244/642 وأحسن أهل مصر استقباله فخصص له السلطان برجا أوقفه عليه وعلى دريته من بعده، وبذلك أصبح هذا البرج بمثابة الزاوية المركزية للشاذلية. ساهم الشاذلي وأصحابه في مواجهة الصليبيين في معركة المعصورة سنة 1250/648 رغم انكشاف بصره وقد توفي وهو في طريقه إلى الحج بصحراء عذاب دفن بحميرثاء بصعيد مصر وذلك بعد أن عين أبا العباس الموسي (ت 686/1287) خليفة له في مشيخة الطريقة.

والسؤال الذي يعرض نفسه هنا هو التالي ما هو مدى مساهمة أفريقية ولا سيما مدينة تونس في تكوين الشاذلي العلمي لا سيما الطريقي منه وفي و بلورة الطريقة الشاذلية؟ اعتمادا على علي سالم عمار لم يكن لأفريقية أي دور في تكوين الشاذلي العلمي فقد دخل إليها كداع بهدف نشر دعوته لا غير، بينما ذكر الزركلي في شيء من المبالغة أن الشاذلي "تفقه وتصوف بتونس".


أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار بن تميم، من المتصوفة ورأس الطريقة الشاذلية يرجع نسبه إلى الرسول (ص) عن طريق الحسن بن علي بن أبي طالب وهو نسب قبده شمس الدين الذهبي. ولد ببلدة غمارة القريبة من سبتة المغربية حوالي سنة 1196/593 تابع دروسه بفاس حيث استوعب مختلف العلوم الدينية، ثم أخذت نفسه تنوّل إلى التعمق في المعارف والعلوم والكشوفات فبدأ في البحث عن شيخ خبير بمعالم الطريق أو ما أطلق عليه بقطب العصر. ولما كانت بغداد آنذاك مركز الحضارة

* استاذ مساعد بالمعهد الأعلى للحضارة الإسلامية

البراء أن ههنا رجلا من أهل شاذلة سراق الحمير يدعي الشرف، وقد اجتمع إليه خلق كثير، ويدعي أنه الغاطمي، ويشوش عليك بلادك، وكان لتدخل أبي عبد الله محمد اللحياني أخ أبي زكريا دور هام في تحليل الشاذلي على ألا يبقى في إفريقية. فهاجر الشاذلي إلى مصر في مرة أولى سنة 1244/642 بعد أن باع داره التي توجد قرب سوق البلاط بتهج المظاهرة مكان المدرسة الحسينية الصغرى التي كانت زاوية للشيخ صالح المظلوئي كما بعث إلى بن البراء قائلا: "تراني أوسع لك مدينة تونس" ولئن صح الافتراض الذي قدمه البهلي النبال فإن وفاة أبي زكريا سنة 1249/647 كانت حافزا شجع الشاذلي على العودة وقتنا إلى تونس. فاتخذ دارا داخل باب الجديد ببغداد الشعرية وهي دار الباجي اليوم بتهج الحكام، آنذاك تم "اللقاء بين الشاذلي والموسى".

على أن الشاذلي لم يقتصر في إقامته بإفريقية على مدينة تونس بل أنه أقام أيضا في جبل زغوان الغربي من شاذلة فقد دخل الشاذلي مدينة تونس من مصلى العيدين الذي بناه أبو زكريا الحفصي بنهج سيدي الزاوي لطلقي هناك أبا الحسن علي الأبرقي (ت 1272/671) الذي كان خطابا من أهل شاذلة والذي عرف فيما بعد بسيدي علي الخطيب، صاحبه إلى شاذلة، وكان أول من لقبه بها الشيخ أبو محمد عبد الله بن سلامة الحبيبي الذي كان جادا في طلبه وقد روى الحبيبي أن الشاذلي اتخذ لنفسه وباطا في مغارة سكنها بجبل زغوان. وأقام بها زمنا طويلا ونسب إليه عددا من الكرامات مثل إجراء عين لم يكن بها ماء من قبل مما ساهم في تكاثر أتباعه ولما أقبل عليه الناس من أقاصي البلاد وأدانيها اضطر إزاء ذلك العدد الكثير من الطلاب إلى أن يوسع دائرة دعوته فاتخذ دارا بمدينة تونس لسكنائه ثم اكثف بالمغارة القائمة بجبل التوبة (جبل الزلاج) وهي المعروفة بالمغارة الشاذلية وهناك شيد الوزير مصطفى خزندار تلك البناءات الفخمة المشرفة على مدينة تونس شيدها من قروض الدولة تكفيرا لسيئاته المالية في الدولة التونسية وقضية منه للزواج العام الذي كان قوي الاعتقاد في طريقة الشاذلي. وبالقرب من المغارة الشاذلية أي بمقبرة الزلاج دفن عدد من أصحاب الشاذلي ذكر منهم البهلي النبال 28 كما دفن 11 آخرون منهم بأمكن أخرى من مدينة تونس والبقية دفنوا بعيدا عن المدينة.

وضمن المجموعة الأولى نذكر أبا عبد الله العمري

وفي نفس السياق ورد في كتاب فضائل أبي سعيد الباجي (ت 1229/628) أن الشاذلي كان يقول لما دخلت تونس في ابتداء امري "قصدت بها جملة من المشايخ وكان عدي شيء أحب أن أطلع عليه من يبين لي فيه خيرا فما فيه من شرح لي حالا حتى دخلت على الشيخ أبي سعيد الباجي رحمه الله تعالى فاخبرني بحالي قبل أن أبعده وتكلم على سري فطلعت أنه ولي الله تعالى فلا زمت وانتفعت به كثيرا". وهذا يعني أن أبا سعيد الباجي مثل حلقة لا يستهان بها في تكوين الشاذلي ولا ننسى من جهة أخرى أن الشاذلي كان قد مرتب تونس خلال رحلته الأولى إلى الشرق سنة 1218/615 وهو في طريقه إلى الحج لذلك السبب وغيره، ذكر الشاذلي أن تكوينه لم يقتصر على ما سمعه عن شيوخه ابن مشيش، فقد ذكر الشعراوي أنه قبل مرة للشاذلي "من شيخك فقال: كنت انتسب إلى الشيخ عبد السلام بن مشيش وأنا الآن لا انتسب إلى أحد، بل أعوم في عشرة أحرر وانطلقا من هذا يمكن أن نستنتج أن لإفريقية لاسيما مدينة تونس، دورا لا يستهان به في تكوين الشاذلي العلمي لا سيما الباطني. وكان لإفريقية أيضا دور لا يستهان به في تكوين الشاذلي الشاذلية وبالتالي في بلورتها. فقد ساهم "استقباب الشاذلي" وعدد منهم من تونس في التعريف بتلك الدعوة بمصر وفي نجاحها هناك إذ أن بعضهم رافق الشاذلي في رحلته إلى هناك على أن هذا الأخير وصل إليها وقد اكتمل تكوينه العلمي وبلغ رتبة القطب، ومن أبرز أصحابه الذين رافقوه إلى مصر نذكر خادمه الخاص أبا العزائم ماضي بن سلطان والحاج محمد القرطبي وأبا الحسن البجائي وأبا عبد الله لبجائي، والوجهاني وخاصة أبا العباس المرسي.

ويتونس تم "اللقاء التاريخي بين للشاذلي وأبي العباس المرسي، وأبو العباس هو شهاب الدين أحمد بن عمر الانصاري أصله من مرسية، كان تاجرا غرقه به السكينة صعبة أفراد عائلته سنة 1242/640 فنجا هو وأخوه واستقروا بتونس واتخذ أبو العباس مكتبا في زاوية محرز بن خلف يعلم فيه الصبيان وفي ذلك الاطار ثم لقاؤه بالشاذلي وقد اشد الشاذلي بذلك اللقاء إلى حد أنه قال فيه: "ماردني إلى تونس الا هذا الشباب". فقد ارتحل الشاذلي من تونس مرة أولى بعد المحاكمة التي جرت إليها ابن البراء، تمت تلك المحاكمة في مجلس حضرة شيوخ من الموحدين والامير أبو زكريا الحفصي من وراء حجاب بسمع ولا يرى. وكانت التهمة الموجهة إليه كما كان افتعلها ابن

كل هذا لا يعني أن الطريقة الشاذلية كانت مقتصرة على أفريقية بل إنها شملت تقريبا جل البلدان الإسلامية مثل مصر وسوريا والسودان وحتى بلاد الهند والصين وقد فسر الباحثون نجاح تلك الطريقة بأسباب منها:

— تشجيع الانظمة السياسية لها مثلا بمصر، وأفريقية في العهد العفصى، ربما إذا استثنينا فترة أبي زكريا، والمغرب الأقصى في العهد المريني.

— تمسكها بالسنة وبتعاليم الشرع الإسلامي، فقد أثر عن الشاذلي قوله: «إذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف» فالشاذلية طريقة تعتمد على تصوف سني معتدل لا علاقة له بالتصوف الفلسفي.

— شدة ارتباط تصوف هذه الطريقة بمقتضيات الحياة فقد كاثب الشاذلي يرتدي أثوابا حسنا ويقوم على فلاحته وقد كانت له أراض فلاحية ومراش ولا يتخرج من أكل الطيبات وشرب البلود وقد كان يقول في هذا الإطار «ليس هذا الطريق بالرهبانية ولا بأكل التعلين والنعالة وإنما هو بالصبر على الأوامر واليقين في الهداية؟ وعلى هذا الطريق سار خليفته أبو العباس المرسي إذ كان يقول «عليكم بالسبب ولجعل أحكم موكه سيجته، أو تحريك أصابعه في الخياطة سيجته أو الظفر» فتصوف هذه الطريقة لا يسائر كثيرا مبدأ النوكل، لكل هذه الأسباب مسّت تلك الطريقة كل الأوساط سواء كانت حضرية أو ريفية

على أن الشاذلي لم يترك لنا شيئا مكتوبا إذا ما استثنينا ما نسب إليه من أدعية وأحزاب وقد بلغ عدد أحزابه 22 أشهرها حزب البحر أو الحزب الصغير. وعندما سئل عن سبب قلة اهتمامه بالتأليف أجاب بما يلي: «كتبي أصمائي»

(ت 1264/663) وأبا عبد الله القرطبي (1262/661) الذي كان يسكن خارج باب الجزيرة وعبد الملك الزعرار (ت 1282/681) وأبا العباس أحمد الغرابي (ت 1286/685) وأبا عبد الله محمد المسروقي وسيدى هلال المسروقي وأبا عبد الله محمد الصابوني (ت 1288/687) وأسمايل الهنتاني (ت 1264/663) وضمن المجموعة الثانية نذكر أبا الحسن علي القزجاني (ت 1282/681) دهن بمقبرة الشرف وهي مقبرة القزجاني وسعدون الاسم (ت 1267/666) دفن شرقي علي القزجاني المشرف على السيف. ومن بين الذين دفنوا بعيدا عن مدينة تونس نذكر أبا الحسن علي الحطاب دفن بالبحيرة غربي تونس وسالم التباسي (ت 1244/642) دفن بالمصريين وهي قرية بالقرب من بلاد طبرية وحسن السيجومي (ت 1275/674) قبره مشهور قرب سبخة السيجومي

فمدينة تونس لم تكن محاطة بحزامين من الأسوار والخنادق فحسب لحمايتها بل إنها كانت محاطة أيضا بأحزمة من الأولياء الصالحين يحرسونها من الأعداء ويزودون أهلها بتركهم. هؤلاء الأولياء هم أساسا من أصحاب الشاذلي، وهو دليل على مدى نجاح هذه الطريقة بتلك المدينة وباريغها بصفا أعم. ومن الشاذلية تفرعت بأفريقية عدة طرقات صوفية أخرى مثل طريقة الشيخ أحمد بن مخلوف الشابي (ت 1482/887) وطريقة محمد بن عروس (1463/868) التي تأثر صاحبها بشيوخ الشاذلية كما تأثر بشيوخ القادرية أيضا.

وأحياء لذكرى مؤسس الطريقة الشاذلية تقام بأفريقية مهرجانات سنوية يسدي بها ليلهم وبمنزل بوزلفة ويجبل زغان أيضا

المصادر والمراجع

- الشعراني (عبد الوهاب): لوائح الآثار في طبقات الأحياء القاهرة د ت ج 2 ص 4. 12.6.4
ابن عباد (أحمد محمد): كتاب المناظر العليا في القائل الشاذلية القاهرة، 1937 ص 11-10-17-18-20-43.
مربية (محمد أحمد): الطريقة الشاذلية وأعلامها، بيروت 1990 ص 9-10-16-13-22.
عمار (علي سالم): أبو الحسن الشاذلي عصوره، تاريخه... القاهرة، 1951 ص 68-84-87-91-92-102-104.
الليبار (محمد البهلي): الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي، تونس 1965 ص 229-235-237-204-243-247-249.
الزركلي، اعلام، بيروت 1986 ط 7 مادة أبو الحسن الشاذلي ج 3 ص 305

ابراهيم الياحي صوفيا

أحمد الحمروني*

الروحانية على الاعتقاد في الأولياء ومتأثرا بشيوخه في هذا الاعتقاد ومجاليا لعادة البابايات في التمركز بهم وخدمتهم ولا شك أن الياحي يدرك قيمة هؤلاء الأولياء في الحياة الاجتماعية والسبب في إدراكه بمسرح رغبته في الاستفادة منهم فيما يطمح اليه إلى أن أصبح معدودا صميمهم ولا ما لهم من النفوذ في البلاد حب وميل. وكان الولاية بالمعهوم الصوفي أعلى المراتب وساح المعارف وبعبارة مستحددا عن الحكمة بعد انقطاع وحي الرسل.

شخصية تصوقية :

كان الياحي مؤهلا للتصوف بمفهوم عصره منذ نشأته الأولى فقد سمي باسم جده ابراهيم انفيه الذي حمل أرواحا بقرية العروسة حيث اشتغل بتعليم القرآن لابناء تلك الجهة وكذلك كان والده عبد القادر وبعد أن استقطبت تستور هذه العائلة ولد فيها ابراهيم صاحبنا وحفظ القرآن في فضاء صومي- زاوية سيدي محمد بن عيسى مقر الطريقة العيساوية النشيطة آنذاك- وظهرت كرامته الأولى في سرعة الحفظ ثم انتقل إلى تونس للتبحر في العلوم. وكان من شيوخه صالح الكواش المعروف بجانبه الصوفي. ومحمد الطاهر بن مسعود الذي أدرك نبوغ الياحي المبكر. فلا يقرئ إذا تخلف ويقول لطلبته: "نحن ننتفع به أكثر مما يتفقد هو بنا" وهذه هي الكرامة الثانية. التي تلتها عدة نجاحات في التدريس والمسؤوليات.

وقد اشار السنوسي إلى أن الياحي كانت له مثل جده ابراهيم. معرفة بصر الجروب وقد انتسب مواطننا ابراهيم الحفيد إلى عدة طرق صوفية باحثا عن انتماء صوفي يطمئن اليه القلب. وانتهى إلى الطريقة الشاذلية متأثرا أو متعيا أستاذه النشير بن عبد الرحمان المشيشي. الذي لازمه طويلا

وترويحاً عن القارئ أعرض هذه الكرامة العجيبة عندما كان ابراهيم الياحي تلميذا في كتاب الزاوية العيساوية في تستور نقلا عن "المسامرات" قال المصنف: "...وكان هناك الولي الشيخ صالح بن طراد. معروف بالجذب هاتى بحلاب ملولوا أطفعة مختلطة من أنواع

لعله من الطريف أن يجمع الشيخ ابراهيم الياحي (1767-1850م) بين شخصية العالم المستنير بالعقل والمعرفة وبين شخصية المتصوف المؤمن بالأولياء الصالحين المعتقد في ما ينسب اليهم. ومن بينهم سيدي علي العريان- صاحب الزاوية بتستور- من كرامات عجيبة متواترة الرواية شفويا دون التثبت في صحتها المنطقية وموافقتها للحقيقة التاريخية. وهكذا يبدو الياحي بتكديده على مناقب العريان-سلطان المدينة- معاشيا لمجتمعه. المرتكزة حياته

الصادق أحد تلامذة الشيخ التجاني صحبه الى تلماسين بالجزائر للاجتماع بخليفة الطريقة الحاج علي التماسيني سنة 1822 م.

ومن كراماته القصيدة النومية ومطلعها (16) (مخلع البسيط):

الحمد لله وهو حسبي

وفار من حسب الحبيب

وسجاته وصحبه من القراصنة الاغريق في طريق الحج نيابة عن مصطفى باي سنة 1836 م بريح فرقت بين مركب القراصنة والمركب الاسير ولكن دعاء الشيخ عند قبر الرسول بقصيدته التي مطلعها (43) (الطويل):

اليك رسول الله جئت من البعد

أبحث ما بالقلب من ألم الودع

تقضى على الباى المتناصر للتلميذ الضم القاسي محمد بن عبد الستار البحري المذكور الذي فقد - هو بدوره - بوفاة الباى مكانته حتي قال المشير الأول أحمد باشا: "انه لم يقتل والذي غرر دعاء الشيخ إبراهيم" ولذلك كان يتحاشى جانبه ويجل مكانته ويشأه على أمره ويرقيه الى إمامة "الزيتونة" ورئاسة أهل الشورى معاً منذ سنة 1839 م.

وليس مجرد صدقة أن نجح في سفارته الى المغرب حيث وقف في درس الحضرة العلية عند تفسير الآية: "واعلموا أن ما نغتمكم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى والمساكين وابن السبيل"، فجاء البشير بفهم احدى سفته وليس مجرد صدقة أيضاً أن نجح في سفارته الى تركيا لاعفاء الآيالة من الضريبة السنوية سنة 1838 م. وكان على صلة بعشائخ الطرق الأخرى كالشيخ مصطفى بن عزوز النطفي شيخ الرحمانية.

إلا أن أعظم كراماته تعيه نفسه في خطبة "الوداع" عند تفشي وباء الكوليرا، فلم يلبث أن توفي في يوم فضيل، بعد ليلة القدر، يوم 27 رمضان 1266 هـ / 7 أوت 1850 م.

شخصية محورية :

لقد سبق أن قلنا في كتابنا عن اليراهيم انه في جراته في موافقه أمام رجال السلطة واعتداده بنفسه في مخاطبتهم والترفع عن تشريفاتهم حتى ولو دعوه لمصلحته، كتعيين في وظيفة أو تكليف بمهمة للقضاء أو الإفتاء أو للخطابة العلمية أو

كثيرة ووضعه على أسكنة باب المكتب (أي سقيفة الكتاب) فعمد اليه صاحب الترجمة واستف جميع ما حواه الحلاب وتركه في مكانه فجاء الشيخ يسأل عن أكل طعامه فاعترف له، وعندما علم أنه هو الذي أكله صار يصيح به ويلتفت اليه والى مؤدبه يظهر التعجب ويقول له: أنت أكلت الجميع ولم تترك شيئاً لأحد من اخوانك، إنها لك عطية من الله (2).

وهذا الطعام العجيب الرامز الى انخراط اليراهيم في سلك الأولياء يتكرر في عديد المناسبات وقد دونه اليراهيم نفسه في رثائه لسيدى علي العريان شيخ أولياء تستور في معرض كراماته التي تعلق إحداها بسيدى نصر القرواشي قال :

"إذا مقام العريان استأذن نصر

يوم أعطاء نقمة خواصه

فتسلى الاسوار منه وأبدي

للشقي الشقاء منه متلصقة (3)

وكم هي عديدة كرامات الأولياء المباركة للطعام الذي ظل اساس الاحتفال بالزودة أين مشاركة الهويي شخه في الطعام تعبير مادي عن تواصله الروحي معه فيمة لا يدرنا بقوامه ولا بالعقل، وتجسيم للطاعة والولاء في كل ما يتصدر عن الشيخ من معقول ولا معقول من حق وباطل من طيب وخبيث، وقد استحال كله معقولا وحقا وطيبا سواء ارضي الناس والشرع والسلطان أم أبوا.

وبعد أن استأذن اليراهيم شيخه البشير بن مشيخ- المذكور- سمح له في التحول الى الطريقة التجانية لرؤيا رأى فيها صاحب الشيخ أحمد التجاني علي حرازم الفاسي يدعوه الى الطريقة الأحمدية- أي التجانية- ورأه في الغد في الجامع في موضع الرضا، فأعلمه بأنه جاءه من المغرب لذلك وأقام عنده بممرسة بئر الحجار، وظهرت له كرامات أخرى حتى أنه أبقيته للدعاء المستجاب ليلا، فمما طلب اليراهيم: التصرف بالإسم الأعظم ومعرفة الكيمياء وعلم الظاهر والباطن وتسخير الروحانية والجن والإنس، وعلق مؤلف "المسامرات" باستجابة الله لمطالبه الأربعة عشر، فما كان من الشيخ ابراهيم إلا أن مدح الشيخ علي حرازم، ومدح الشيخ أحمد التجاني وألف في الدفاع عنه "مبرد الصوارم والأسفة في الرد على من أخرج التجاني عن دائرة أهل السنة" ردا على محمد التتميلي تزيل ممر، واتصل بشيخ الطريقة عندما أوفده حمودة باشا إلى سلطان المغرب لجلب الميرة سنة 1804 م وعندما زار تونس الشيخ الطاهر بن عبد

بدايته شانليا إلى أن انتهت تجانبا محافظا على اقتناعه بالأولياء بدليل مدحه لشيخ أولياء تستور، مسقط رأسه.

ومع ذلك النفوذ الروحي الغيبي - فضلا عن مكانته العلمية وقدره لدى أولي الأمر- ظل الرياحي إنسانا تقيا، لا يزل عن خلق الإسلام ولا يفتخر بالسلطة والشهرة فلا يتقدم على شيوخه إلى منصب، بل لا يخفي تألمه وشكوى حاله إلى الله متوسلا بالرسول (ص) في حصة مهينة في مسألة حضانة النبيتم وجها لوجه مع تلميذه، بعد أن علمه حتى اشتد ساعده كل ذلك من أجل الحق.

ولو زوّتم في أية ساعة زاويته البديعة لصادفتم امرأة تطوف بالمقام سبع مرات معتقدة أنها كتبت لها حجة، ربما لما يروى عن الشيخ من أنه خرج بعد الحجج ووصل قبلهم إلى البيت العتيق بطريقة "أصحاب الخطوة"!

وما أخضب الخيال لإبداع كرامات أخرى إذا كانت العقلية متقبلة والتفكير راضية

المسطرة، ولو طلبهم في ضائقة حلت بالبلاد، أو وساطة لضعيف مظلوم، كذلك السعدي المحكوم عليه بالتأييد، إنما كان لا يستند إلى قوة مكانته العلمية والشعرية فقط، بل إلى ذلك وإلى اعتقاد الأمة والخاصة في نفوذه الروحي المستمد من الطريقة التجانية، التي كان أول ممتقيها وممثلها الأعلى وناشرها في المناطق الغربية والحدودية "الساخنة" في البلاد، من خلال إشعاع زوايا تستور والسرور ونقطة، وانطلاقا من زاويته بتونس التي تمثل إلى اليوم الرمز المعنوي والامتداد الروحي للشيخ الولي مع الأوساط الشعبية التي لا يمكنها الفواصل معه زمينيا وفكريا، وأن ظلت حافظة لكراماته مستحضرة لمساعدته متوسلة بأدعيته وبركاته منذ حادثة دعائه على مصطفى باي وتلميذه اللجوء المنافس محمد البحري في حجة الثانية، وتوسله بالرسول (ص) حتى مات الباي قبيل عودته بثلاثة أيام، ولحقه قاضي تونس في أربعينته، ولم تمنع إصابته في الحج تبريدا لمفاطره.

وقد كان الرياحي نفسه مهيئا من قبل إلهي صوفي، وظل من

الهوامش :

(1) راجع عنه ،

- الحمروني (1) ، "علم الزينونة" الشيخ ابراهيم الرياحي / دراسة وشمس - مبداءكرم، تونس 1996

- الديولن - تص. محمد الجلاوي وحمادي الساطي، دار الغرب الاسلامي بيروت 1990

الرياحي (ممر) تعابير البواحي مترجمة الشيخ سيدي ابراهيم الرياحي - ط 1 مطبعة نكار وشركائه، تونس 1320 هـ / 1902 م

- الباس (محمود) ، ابراهيم الرياحي ملكا واديبا - شهادة الكفاءة في البحث، كلية الآداب، تونس 1978 (مرفوعة) 1603 T

- JAZIRI (Taher) : Ibrahim Ruyah-Pans/Sorbonne, 1996 (Dactyl)

(2) السموسي (محمد بن عثمان) ، مسلمات القرية بفسن للتعريف - ط 1 - 55/1 - 2 / 1 252

(3) الحمروني (1) ، ثلاث قصائد لابراهيم الرياحي حول تستور، - مجلة ايبلا (IBLA) ع 173 ص 1 / 1994 ص 81-89

التصوف بافريقية من خلال رحلة ابن رشيد "ملء الحبة"

أحمد البخاري الشوي *

وكتابه هو رحلة ابن رشيد ؛ أما العنوان الكامل فهو "ملء الحبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجهية إلى الحرمين مكة وطيبة".

يسمى كتاب إلى صنف كتب الرحلات وكتب المرامج ولعله من الكتب النادرة التي تجمع بين الرحمة والدرامج . فهو يعد من كتب الرحلات كما يعد من كتب الفهارس والبرامج ومع الاهتمام بكتب الفهارس والدرامج لصمط السند المعرفي خشية تلفه أمام تعامل أعيان المسيحيين بالأندلس خاصة ولتعريف بالمتنوع العلمي الذي عليه صاحب الكتاب من خلال ذكر الشيوخ والكتب والإحزاب المنجسلة عليها. (2).

وعول ابن رشيد عن كتابه إلى لم أكر هضدت به مقصد التصانيف المهدية ولا التأليف العرفية . وبما قدته بحسب ما تيسر لي مما كنت كتبه على ظهور الكتب وبطون البطائق مما قيد للتذكار بتلك المعاهد اللائحة بالأوزار . فقصبت أن أصم بدده وأجمع عدده وأكثره وقع على غير روية بل وفق ما سمعت به السجدة". (3).

وميزة ابن رشيد في تعريفه بالرحال أنه عرف بكثير من "المجاهيل والأغفال" حسب عبارته ولذلك لن نجد تعرضاً للمشهورين من رجال التصوف بل نجد تعريفاً بالمغمورين المجهولين. (4).

وطريقة ابن رشيد عند التعريف بعلم تتمثل في قوله : "من وصفته من شيوخنا وأصحابنا بصفة أو حليته بطلية، فلم أتجاوز في أوصافهم، بل جئت بما هو أقرب إلى إنصافهم وإن سلك في بعضها على عادة أهل الآداب من الشعراء والكتاب فما قلت إلا بما علمت بعد، ويشهد لهم بذلك ما لهم من السؤدد والمجد". (5).

يقول الشيخ محمد الحبيب بن الخوجة في مقدمة ملء الحبة : "قد كان في كل مدينة يحل بها حريصاً على الاتصال بعلمائها والأخذ عن أشياحها والتعرف على وجود القوم فيها، واكتسب من ذلك علماً واسعاً وخبرة فائقة فقرأ وروى وسمع أمهات التصانيف الحديثة، وكتب العربية وجرت بينه وبين من زاوم من العلماء والأصحاب محاورات ومناقشات علمية ومطارات ومساجلات أدبية وشعرية . فكان احتفاله بهذا الجانب في رحلته الطويلة مهمتها عليه بحيث لا تحده يصف المعالم والآثار ولا يتحدث عن المنارل أو الديار إلا لماماً ويقتدر الحاجة، صارفاً كل اهتمامه إلى ملاقات الرجال وزيارة العلماء والمحدثين والزواة وأصحاب الكتب في مجالسهم بالمساجد أو الدكاكين أو في دورهم ومنازلهم. (6).

ابن رشيد، هو محب الدين أبو عبد الله محمد بن عمر

بن محمد بن عمر بن محمد بن إدريس بن سعيد بن مسعود بن حسين بن محمد بن عمر بن رشيد الفهري السبتي.

ولد بسبته 1258/657 في أول ولاية أبي يوسف يعقوب المريني، توفي بفاس سنة 1321/721 في عهد أبي سعيد عثمان، كان قد تصدر بسبته لإقراء الفقه ثم ولي الخطبة بجامع غرناطة ودرس به، وتولى إمامة الجامع العتيق بمراكش (1).

لم يكن ابن رشيد متصوفاً ولا معروفاً بميله للتصوف ولم تكن حياته متميزة، كان قد تلقى تكويناً تقليدياً وممارس مسؤوليات مالوفية في المؤسسة الدينية كالإمامة والتدريس، ذاك ما نتيجته من ترجمته.

أبو محمد الطبري:

ذكر أخباره بأب رشيد قال :

"ومعن لقبناه بتونس - مقدمي عليها من بلاد المغرب - صاحبنا الأديب الحبيب الصوفي الفاضل أبو محمد عبد الله بن الزبير أبي عبد الله محمد بن السليم الأزدي الطبري الشريفي، (شريف جذوب الاندلس).

كان أبوه، أبو عبد الله وزيراً للوزير الجليل الممدح أبي عمرو ابن خالد صاحب شريف أعادها الله - عشاً له هذا الولد فكان أحد النجباء النبلاء - قرأت وتادب ثم تصوف وتزهد، وتطور وليس خرق الصوفية، وتخلق بأخلاقهم حتى تبهم في لباسهم وأخلاقهم.

ابتداء القراءة بسطة على شيخنا أبي إسحاق الغافقي لما انتقلوا عن شريف. ثم ارتحلوا إلى تونس متمعّ قراءته وتادب بها ثم نيز طريقة الطب وعكف على طريقة الفقهاء ودأب. وكان ممن سهّل عليه تلاوة القرآن مع حسن الإيراد، يأتي منه على الكثير في الزمن اليسير وكان الناس يصحبونه على اختياره لا على اختيارهم. ويتصوف في غالب أحواله كما يريد وكان يقول: أنا محبوب لذاتي فمن أرادني صبر على تصرفاتي أو نحو هذا وكان بتونتي كثر من عبد الله أرائها ووزرائها

وله نظم جيد في المغرب وأحكام للطريقة الزجلية يتصرف في ذلك أطراف تصبر على الطريقة الصوفية

صحبنا بتونس وتوجه معنا برسم الحجاز. وعهدي بالشيوخ الفاضل الفقيه الصوفي العشار إليه بإفريقية في وقته أبي محمد العرجاني دفع الله به يستدعي، ونحن نسير على ظهر البحر بموسطة الاسكندرية وهو قاعد بعرض المركب العليا، فيستدني ويستشده من أرجال الصوفية ويصفي إليه ويقبل بكيتة عليه. على بعد من ذلك ولكن للسفر أدب ليس للحضر، وكان خبيب النعمة مع بحة في صوته عرضت له في ذكر فرائده وما شأنته. انشدنا لنفسه بمضرة تونس وبمنزله منها: (الطويل)

محاسن أنوار تروق إذا تجلى

وآيات أوصاف تفوق إذا تلى.... (8)

- ملاحظات :

- يورد ابن رشد لأبي محمد الطبري أشعاراً مختلفة في ذكر الرسول والشوق إلى زيارته (قصيدة بها 25 بيتاً) كما يورد خبراً عن أبي محمد اليسكري وتشوفه إلى رؤية الطبري (9)

أبو عبد الله محمد بن إبراهيم القيسي السلاوي:

يقول ابن رشيد في ملاء العبية :

"ومعن لقبناه في قدومنا على تونس من المغرب الشيخ الصالح المبارك الفاضل أبو عبد الله محمد بن إبراهيم القيسي السلاوي دفع الله له به.

أجزاء الكتاب :

يتكون الكتاب من الأجزاء التالية.

- الجزء 1: مفقود في مستوى المخطوط، قيد فيه ابن رشيد أخبار خروجه من سبتة ووصوله إلى الميرية ولقائه بابن الحكيم وتعرفه على وجه العلماء من سكان الثغور ودخوله بعد ذلك إلى بجاية وانتائه منها إلى تونس. (7)

- الجزء 2: تونس عند الورد. مطبوع، بتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، الدار التونسية للنشر 1982، وهو الذي اعتمدنا في هذا العمل

- الجزء 3: الاسكندرية ومصر عند الورد مطبوع بتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة الشركة التونسية للتوزيع 1981.

- الجزء 4: مفقود في مستوى المخطوط.

- الجزء 5: موجود في مستوى المخطوط رقم 1680 بمكتبة الاسكوريال بمدريد، موضوعه الحرمان الشريفان ومصر والاسكندرية عند الصدور، لم يحقق بعد

- الجزء 6: موجود في مستوى المخطوط رقم 1737 بمكتبة الاسكوريال بتعلق بالعودة من الاسكندرية إلى تونس عن طريق طرابلس والمهدي لم يحقق بعد.

- الجزء 7: موجود في مستوى المخطوط رقم 1735 بمكتبة الاسكوريال بتعلق بالعودة من تونس إلى سبتة عن طريق غابرة ومالقة ورندة والحريرة الخضراء.

خاتمة سير الرحلة:**1- الذهاب:**

"خرج من مسقط رأسه سبتة فاصدا الحج سنة 683/1284 ولم يبلغ العمر سبعة وعشرين عاماً، أقام بالميرية ومنها إلى تونس عن طريق بجاية ثم الاسكندرية فالحقارة التي بلغها 684/1285 ومنها إلى دمشق وبلاد الشام ثم نزولاً إلى المدينة المنورة ومكة لأداء مناسك الحج.

ب- العودة :

من الحجاز إلى مصر وكان ذلك سنة 685/1286 ومنها إلى طرابلس عبر البحر فالمهديّة ثم تونس وظل بها حوالي السنة حتى 686/1287 ثم منها إلى بونة ومالقة حتى بلغ سبتة سنة 686/1287. ومن أعلام التصوف بإفريقية الذين عرف بهم ابن رشيد في رحلته.

ابن رشيد (ت 721/1321) :

ملاء العبية بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجهية إلى الحرمين مكة وطيبة، تقيد أبي عبد الله محمد بن عمر بن رشيد الفوري السيتي ت 721/1321 بفاس ج 2 تونس عند الورد. تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة ط / الدار التونسية للنشر 1982.

السراية وسراية الأنوار ثم قرأتها عليه وأجاز لي رضي الله عنه في عام سبعة وثلاثين وستمائة". (13).

لقاء أبي عبد الله محمد بن إبراهيم القيسي السلاوي بمحي الدين ابن عربي،

يقول أبو عبد الله محمد بن إبراهيم القيسي السلاوي: "ثم لقيت الإمام الصدر الكبير السيد الفاضل الصوفي محي الدين أبي عبد الله محمد ابن علي بن العربي الحاتمي الطائفي بمدينة دمشق. وأخذت عنه المشايكة متمصلة بالذبي صلى الله عليه وسلم وهو أخذها عن شيوخه رضي الله عنهم. وأجاز لي في كل ما عليه خطه وروايته ونسب إليه في سنة 1238/637 رضي الله عنهم أجمعين". (14).

أبو عبد الله السلاوي، ولد 1217/614 ابن عربي ت 1240/638 الحرالي ت 1240/638 (بينه وبين ابن عربي 22 يوما نص على ذلك ابن رشد في ملء العيبة 303/2).

وثيقة مشابهة السلاوي لابن رشد سندها متصل بالرسول:
قال محمد بن رشيد أرشده الله وقد أخذت عنه المشايكة المذكورة وكتبها لي بخطه تقع الله به ونص ما كتب، مشابهة في الهمم مباركة.

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه. قال القند القليل لي ربه المعترف بذنبه محمد بن إبراهيم القيسي السلاوي: شيك الفقيه الأكرم الفاضل السري أبو عبد الله محمد بن عمر بن محمد بن عمر بن رشيد الفوري أصابع بأصابع، وشيك أنا أصابعي بأصابع الشيخ الإمام العالم الكامل شيخ عصره وفريد دهره أبي عبد الله محمد بن علي الحاتمي الطائفي رضي الله عنه، وشيك الشيخ أبو عبد الله أصابعي بأصابع الشيخ أحمد بن مسعود بن شداد المقرئ الموصلي، وشيك الشيخ أحمد أصابعي بأصابع الشيخ علي بن محمد الباغوزي وشيك الشيخ علي أصابعي بأصابع أبي الحسن الباغوزي خطيب باجيكر. وقال الباغوزي: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في النوم فقال: "يا علي شاكيتي من شاكيتي دخل الجنة، ومن شاكيتي من شاكيتي دخل الجنة" ومازال يعد حتى انتهى إلى سبعة قال الراوي: فذهبت أصابعي بأصابع رسول الله صلى الله عليه وسلم تسليما كثيرا واستيقظت والحمد لله على هذه النعمة". (15).

مشايكة أبي عبد الله السلاوي لابن رشيد "يوم الجمعة ثالث يوم من ربيع الآخر من عام أربعة وثمانين وستمائة". (16).

كرامات أبي الحسن عبد الله علي بن أحمد بن إبراهيم التجيبي الحرالي:

قال ابن رشيد في ملء العيبة: قال شيخنا أبو عبد الله السلاوي في الجزء الذي جمعه في كرامات الشيخ أبي الحسن الحرالي رحمه الله: كنت بعصر فزريت النبي صلى الله عليه

الشيخ حافظ ويعرف بخديم المشايكة لكثرة من خدم منهم، له رواية وبكر لنجد من الآداب وحفظ لكرامات الأولياء ناكرا لما شاهد منها. وأصله سلا وبها ولد في شهر رمضان المعظم ليلة الاثنين الثاني عشر منه سنة أربع عشرة وستمائة. رحل إلى المشرق وأخذت بخدمة الشيخ أبي الحسن علي بن أحمد بن الحسن بن أحمد عرف بالحرالي بن إبراهيم بن محمد التجيبي ويلقب فخر الدين ويعرف بالسلاوي: كان لا يقيم الإعراب حق إقامته. أجاز أبو عبد الله محمد بن إبراهيم القيسي السلاوي صاحب ملء العيبة ابن رشيد يوم السبت 11 ربيع الآخر عام 684 هـ وذلك بطنوس عند قدومه إليها من المغرب

ذكر السلاوي شيوخه وسمى بخطه جماعة من شيوخه فقال: منهم سيدي أبو الحسن علي بن أحمد الحرالي رضي الله عنه، ومنهم سيدي تاج الدين أبو العباس أحمد بن محمد البكري الشريشي رضي الله عنه. ورويت عنه قصيدته التي سماها أنوار السراية وسراية الأنوار ورويت عنه عوارف المعارف لسيد شيخ الشيوخ شهاب الدين أبي عبد الله عمر بن محمد البكري السهروردي رضي الله عنه، زاد في موضع آخر بخطه: يرويه عن مؤلفها. ورويت عنه كتاب الصحبة صحة المشايكة يعني عن مؤلفه زاد في موضع آخر بخطه، وقال أخذتها عنه بالفيوم". (10)

قال أبو عبد الله محمد بن إبراهيم السلاوي بخطه: "ثم أخذت عن الإمام الفاضل المقدس الترحم شيخنا وذكوتنا أبي الحسن عبد الله علي ابن أحمد بن إبراهيم التجيبي الحرالي رضي الله عنه كل ما نقل عنه ونسب إليه إملاء منه علي". (11)
قال أبو عبد الله السلاوي متحدثا عن أبي الحسن عبد الله علي بن أحمد ابن إبراهيم التجيبي الحرالي:

"خدمته رضي الله عنه ستة أعوام فكان رحمه الله يملئ علي وأكتب. أملى علي تفسير القرآن له وشرح الإشادة له. وأملئ علي علم الإيمان التام بنبو محمد عليه السلام في خلقه الكريم وخلقهم العظيم. وأملئ علي رسالة نصح عام لمن قال ربي الله ثم استقام. وأملئ علي بمدينة دمشق في تربة صلاح الدين بالكلاسة بجامعها الأعظم كتاب الوصية لسالك طريق الصوفية في أوائل محرم عام ثمانين وثلاثين وستمائة. ومات رحمه الله ثاني عشر شعبان في العام المذكور وجمعت من كراماته التي شاهدتها ورأيته كتابا جيدا ولم أنقل فيه عن غيري رضي الله عنه". (12).

قال أبو عبد الله بن إبراهيم السلاوي:

"ثم رويت عن سيدي وأستاذي وشيخي أبي العباس تاج الدين أحمد ابن محمد بن أحمد البكري الشريشي من أهل سلا. قرأت عليه الجولية وأخذت عنه كتاب عوارف المعارف لشيخنا سيدنا ومولانا قطب الوقت شهاب الدين أبي عبد الله عمر بن محمد بن عبد الله البكري السهروردي رضي الله عنه بالقاهرة وأخذت عنه بمدينة الفيوم بمسجد ابن فضل علي، بحر يوسف عليه السلام كتاب صحة المشايكة والقصيدة التي سماها أنوار

الفاضل أبي الحجاج ويكنى أيضاً بابي يعقوب بن عقاب من أول كتاب التيسير إلى آخر باب أسماء القراء والناقلين عنهم، وتناولني جميعه في أصل عتيق بخط أبي الحسن بن الضمك الفزاري رحمه الله وقال لي: قرأت جميعه على أبي القاسم بن الولي بسنده في قال، وقرأته أيضاً كله على أبي إسحاق إبراهيم بن فورث. وقرأت بعضه على أبي عيسى لب بن حسن التجيبي وأجاز لي سائرهم مع جميع ما روي.

قلت: كانت قراءتي لبعضه عليه ومناولته للجميع في يوم السبت السادس والعشرين لشهر ربيع الأول عام أربعة وثمانين وستمئة بمسجده بربض باب السويفية خارج حاضرة تونس حماها الله تعالى. (21).

صالح بن شوشن:

ولد 591/1194 وقيل 573/1177 عمر طويلا، بلغ المائة سنة. قال ابن رشد في ملء العيبة، ومن لقيته بتونس الشيخ الصالح الولي المعمر أبو التقي صالح بن محمد بن سليمان البليسي الشرفي للشهر بابن شوشن وأصله من طرطوشة ونزل تونس.

وأجاز لي الشيخ الصالح أبو التقي جميع رواياته وكذلك لأولادي أبي القاسم وعائشة وأمة الله ولجماعة من الأصحاب معي مع الله. وقد أخذت عنه جملة من أصحابنا ومنهم أبو حيان محمد بن يوسف ابن حيان التقي الغرناطي في توجيهه إلى المشرق وسماه في شيوخه... (22).

أبو محمد الفضلاسي:

ولد 610/1213 - ت 27 رمضان 680/1281.

يقول ابن رشد في ملء العيبة: "ومن لقيته بتونس حماها الله: الشيخ الصالح الصوفي الزاهد أبو محمد عبد الله بن يوسف بن موسى الخلاسي أحد الصلحاء الفضلاء الأولياء الاتقياء مع القواضع والخمول على معرفة الناس بفدوره وفضله وتكاثره عليه وقصدهم مع الأبناء عليه.

وهو من أهل بلنسية. مولده عام عشرة وستمئة وسمع بالأندلس ثم رحل وحج ونزل تونس وأقتصر على منزله. وربما تحرك بصناعة التفسير في منزله لا يبرح عنه فكان يقصد فيه للتبرك بدعائه وللسماع منه.

سمع من الخطيب أبي الربيع بن سالم كثيرا، من ذلك صحيح مسلم وصحيح البخاري والاكتفاء من تأليف أبي الربيع إلا قليلا من هذه الكتب فاته ولم يتعين ولم يجهز.

...أخذ أبو محمد لباس الخرفة للصوفية عن أبي المكارم جمال الدين محمد بن سدي وسمع عليه جميع المقدمة من تأليف السمعاني بالمقدمة المحسنة المحتسبة بتوصية ذوي الخرق للمتتبعين. لقيه بمكة شرفها الله وقرأ عليه الجزء الثالث من الفوائد المسلسلات الأسانيد من تخريجه وأجاز له جميع ما يرويه عن جميع شيوخه

وسلم في المنام فكتبت أسلم عليه، فقال لي صلى الله عليه وسلم: كيف حال علي؟ فقلت له: في عافية يا رسول الله، فقال: أي شيء أباطأ به عنا، نحن في انتظاره، الميعاد بيننا وبينه ثلاثة. هكذا مهمة. فكانت ثلاث سنين توفي في آخر بمدينة حماة رحمه الله... (17).

في إحساس المعجم بالوجود تحت تأثير السماع دون فهم الكلام العربي:

قال الشيخ أبو عبد الله السلاوي في الجزء الذي جمعه في كراماته (الحرالي) وهو لنا منه أجزاء، قال: حضرت معه سماعا بالبيت المقدس وهناك فقرأ أعاجم يزمنون بلغة المعجم والشيخ قد أصابه وجد وحال سني فعجبت منه وقلت في نفسي: سيحان أي شيء ينهزم له من سماعهم بمجرّد الفتنة لا غير؛ فوالله ما استقر خاطر في نفسي حتى قال لي: "السماع راح تشوبه الأرواح بأفواه الأذان في أكڑس النغم، ليس يتوقف على عربي ولا أعجمي، يسمع العبد من حيث سمع وقد علم كل إنسان مشروبهم. (18)

أبو يعقوب بن عقاب:

يقول ابن رشد: "ومن لقيته بتونس— مقدمي عليها من المغرب— الشيخ الصالح المقرئ المجدد الفاضل الصوفي المخلوق الولي التقي أبو يعقوب يوسف بن أبي أمامة بن أحمد بن عقاب الجذامي من أهل شاطبة. استجزه فآخرا لها ولأولادي أبي القاسم محمد ولم السعد وعائشة وأم الصمد أمة الله ولجماعة من الأصحاب وكتب خطه بذلك.

وفي جملة ما كتب قال: "ولدت بشاطبة في السادس لشهر رمضان المعظم عام ثلاثة عشر وستمئة وقرأت الكتاب العزيز على والدي رحمه الله... (19).

يقول ابن عقاب في أجازته لابن رشد:

"ولقيت بمراكش الشيخ العالم أبا البركات عمر بن مودود بن عمر الفارسي وقرأت عليه البخاري والسير ورسالة الفشيري وأول كتاب من حلية الأولياء لأبي نعيم الحافظ وسمعت عليه الموحا ولزمته إلى أن توفي رحمه الله.

ولقيت أيضا بها الشيخ الصالح الحاج أبا إسحاق اللوري والشيخ الصوفي أبا العباس أحمد المغاور وقرأت عليهما بجامع علي بن يوسف "الرسالة" و"الرباية" ومقامات الهروي وبعض التفسير لابن عطية وغير ذلك من كتب الرقائق ولقيت بجاية الشيخ الفقيه العالم أبا الحسن بن أبي نصر وقرأت عليه وسمعت وأجازني.

وصحبت بسطة وبجاية وتونس وإلى قابس الشيخ الفقيه الحافظ المحقق العالم أبا محمد عبد الحق بن أبي إسحاق بن سبعين المجاور بمكة إلى أن توفي بها (20) (ابن سبعين 613/1216-669/1270)

قال ابن رشد: "قرأت على شيخنا المقرئ الصالح الصوفي

بإفريقية مقارنة بما هو عليه في المغرب، وخاصة في الأندلس والمغرب الأقصى وما هو عليه في المشرق العربي. ثم الكشف عن بنية العقل العربي الإسلامي بإفريقية وبلاد المغرب الإسلامي انطلاقا من الخصائص المعرفية للوصول إلى النمط في التفكير والسلوك ولما هو مستمر وما هو منقطع عبر الزمن. فهذا العمل الذي نقدمه لما يكتمل بهد.

ما يمكن الخروج به كملاحظات أولية من باب الاستنتاجات: - إفريقية خضعت إلى التأثير الأندلسي أكثر من التأثير المشرقي.

- التأثير الأندلسي كان عن طريق الرجال مباشرة أما التأثير المشرقي فكان عن طريق الكتب وحضور الرجال أهم من حضور الكتب.

- متصوفة إفريقية تتحدر أصولهم من الأندلس، قل أن نجد في هذه الفترة من غير هذا الصنف.

- المغرالي والمهدي بن تومرت وحركة الموحدين أهمية في نشر تيار التصوف.

- متصوفة إفريقية المذكورون في رحلة ابن رشيد يمثلون المغمورين المجهولين عن اختيار واغ من صاحب الرحلة وعلى أيديهم كانت بداية التيار الأندلسي في التصوف. - رغم أن ابن سبكين الذي يقول بوحدة الوجود قد ارتحل من مرسية بالأندلس ليستقر بطنوس فإنه لم يجد صدى هاما بإفريقية.

- وجود الزوايا والأربطة وبناء المدارس ساهم في انتشار حوكمة التصوف لأن هذه الأماكن مكنت من جمع الشيوخ ومريديهم وهي فضاءات لجمع الفقراء والمحتاجين لتحقيق بعض المنافع في الظاهر وفي الباطن تحصل التعبئة الروحية - نعتقد أن بعض الظواهر المتميزة عند الصوفية سواء بالمغرب أو بالشرق لا تزال في حاجة إلى دراسة مثالية من الناحية القيعية والسوسيولوجية نذكر من هذه الظواهر: ليس الخرق، ليس الطائفة، المصاحفة المتسلسلة، المشابكة المتسلسلة، الإطعام المتسلسل وهكذا. فهل تمثل هذه الظواهر

بديلا عن السند المعرفي والسند الروحي؟

وعالي ابن الدباغ قراها أبو محمد علي بن أبي عبد الله محمد بن أحمد بن لب بن محمد الأنصاري بتونس بجامع الزيتونة. حدث بها عن الزاهد أبي عبد الله بن قاسم قراءة عليه، عن أبي الخطاب إجازة يعني ابن وأجب عن ابن الدباغ

وقرا على الشيخة الصالحة أم الحسن فاطمة بنت نعمة بن سالم الحميري المعصية بعض كتاب الجمعة من سنن الشيخ الإمام أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي رضي الله عنه. وأجازت له جميع مع باقي منه. وأذنت له في التحديث بجميع سماعاتها على الشرط المعتبر عند علماء الأثر. (23).

إجازة الخلاسي لابن رشيد كانت سنة 1285/684 (24) نقل ابن رشيد كثيرا من الأخبار والأحاديث النبوية والأشعار عن شيخه أبي محمد الخلاسي ذاكرا السند والتسلسل التام

أمثلة عن التسلسلات:

متسلسل اضافنا فلان على الأسودين التمر والماء ابن رشيد، ملء العيبة 340/2-343.

لباس الخرقه:

ومما قرأته على شيخنا أبي محمد "المقدمة المصيبة المجتبىة بتوصية ذوي الخرق المجتبىة لأبي بكر بن مسدي بسماعه على جامعها أبي بكر وليس من وأبيسي الشيع أو محمد طائفة على رأسي كما ليس من شيخ أبي بكر وليس المقدمة، من ص 364/2 إلى ص 375/2 (هلمة في توضيح تسلسل السند بين الشيوخ ثم إن ليس الخرقه شيئا عن شيخ يمثل أحد الطريقة وبذلك يتكشف السند المعرفي والروحي في تاريخ التصوف والصلة بين الزهاد والصوفية مشرقا ومغربا). قرأ ابن رشيد هذه المقدمة على شيخه أبي محمد الخلاسي سنة 1285/684 بالحرم الشريف بمكة (25).

ملاحظات ختامية:

تمثل رحلة ابن رشيد حلقة من سلسلة من الحلقات نامل أن يكتمل البحث فيها. هذه الحلقات هي عبارة عن سلسلة من البحوث المجزأة في الأول ثم التاليفية في مرحلة موائية تتمثل في معالجة مصادر التصوف بإفريقية من خلال كتب البرامج والفهارس والرحلات والمنافذ للوصول إلى خاصية التصوف

هوامش:

- (1) أنقل ترجمته في ابن رشيد. ملء العيبة بما جمع بطول القبية في الوجهة الوحيدة إلى الحرمين مكة وطيبة 25/2 تحقيق محمد الحبيب بن الشوجة ط 1 / الدار النورية للنشر 1982
- (2) عن أهمية العهدهس والبرامج اسطر فورس ابن عطية، المقدمة للمحققين محمد الراعي ومحمد بولخلط، ط 2 / دار الغرب الإسلامي ببيروت 1983 وبانظر أيضا مقدمة ابن خلدون فصل "في الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشبهة مراد كمال في التعلّم" ط 59/2 / دار الجيل ببيروت (د ت ط)
- (3) ابن رشيد، ملء العيبة 33/2.
- (4) يقول ابن رشيد "ولكن كنت أودعته من العوائد ما لعله لا يحصره ديوان ويعزّز وجوده على ذي السمات والتفكير والاقتناع. وقد ضفته من الأحاديث النبوية والغرائب الأصلية والفقهية، والمطائف الأدبية، والديكت العروضية، وبسطت المشكل فيما تضمنته من غير ذلك، وبقله في الميزان رواء ذلك كله رجاء العفو والعفوان من الملك النذير، ملء العيبة 33/2

- (5) ابن رشد : ملء العمية 33/2-34
(6) مقدمة الحبيب بلخوجة لملء العمية 36/2
(7) أبو إسحاق النعماني : هو إبراهيم بن أحمد بن عيسى بن يعقوب الخافقي الأشبيلي المسمي مقرئ قلبه سحوي ت 1316/716
(8) ابن رشد : ملء العمية 163-167
- أبو محمد المرحلي : هو عبد الله بن محمد البكري ت 699/1299 يتوس له تاريخ المعجزة المعجزة ، هجرة القادوس والأساور في تأويل هجرة النبي المختار الفتوحات الربانية في المواهب المرحلية
- ابن رشد : ملء العمية 144-152
- كماله : معجم المؤلفين 130/6
(10) ملء العمية لابن رشد : 297/2
(12) ابن رشد : ملء العمية 301/2
(14) ابن رشد : ملء العمية 302/2
(16) ابن رشد : ملء العمية 303/2
(18) ابن رشد : ملء العمية 307/2
(20) ابن رشد : ملء العمية 313-312/2
(22) ابن رشد : ملء العمية 317-319/2
(24) ابن رشد : ملء العمية 328/2-331/2-333/2
الصادر والمصادر :

- * المصادر
- ابن رشد : ملء العمية بما جمع بطول العمية في بوجهه الوحيد في الحرمة مكة وصيفة مختبر محمد الحبيب بن الفوخة
ج 2 : تونس عند الورود ، ط / دار التراث التونسية للنشر 1982
ج 3 : الاسكندرية ومصر عند الورود ، ط / الشركة التونسية للتوزيع 1981 .

* المراجع :

- بوشاشوك (روبار) : تاريخ أفريقية في العهد لخصني من القرن 14 م في جريدتين حولت حمادي الساحلي ، ط 1 / دار العرب الإسلامي بيروت
- ابن الغزيري : الفتح الإسلامي في الشمال الإفريقي تعريب عبد الحليم جدي ، دار العرب الإسلامي ط 1 / 1987
- التاجي (أبو محمد عبد الله بن محمد بن أحمد) : حكاية شمس حسي عند الزهراء شركة الدرة لدراسة الفقه والشباب والرياضة ، المطبعة القروية بتونس 1958
- ابن خلدون (عبد الرحمن) : المعقمة ط 1 / دار الجيل بيروت (د ط)
- ابن الفوخة (محمد) : تاريخ معجم التوحيد في القديم وفي المعدي تحقيق الجليلي صالح يحيى وحمادي الساحلي ط 2 / دار العرب الإسلامي ببيروت 1985
- الدراجي (علي) : معجزة مواكب بين القرون الخامس والسادس الهجري . الفصل الرابع من ثورة الميردين إلى هيمنة الصلوة الصوفية ، عمل جامعي بين شهادة التلمذ في البعث (عمل مرفوع) (إشراف عبد المجيد الشرفي) كلية الآداب منوبة 1997/96
- الركني (أبو عبد الله محمد بن إبراهيم) : تاريخ الدولتين الموحدة والمختصة تحقيق محمد ماضور ط 2 / المكتبة العتيقة بتونس 1966
- الطالبي (محمد) : آراء أبي بكر بن العربي الكلامية ، في جزئين ط 1 / الجزائر 1974
- ابن عمر (توفيق) : دراسات في العهد والتصوف ، ط 1 / دار العربية للكتاب ، تونس ليبيا 1981
- مقالات الصوفية إلى ق 12/6 : برس عام لطلبة العرلة الثانية من استاذية اللغة والآداب العربية بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس 1997/96 : 1999 تحت الطبع
- مقال مواقف الفقه في التصوف في الفكر الإسلامي مجلة حوليات الجامعة التونسية ج 39 لسنة 1995 (المجلد الرابع : بحوث في الحضارة والتاريخ)
- عبد الوهاب (حسن حسي) : كتاب الممر ، في مملد ، مراجعة محمد العروسي المطوي وبشير الكوش . ط 1 / بيت الحكمة بقرطاج 1990
- بن عيسى (محي الدين) : الفتوحات المكية عدد الأجزاء 14 تحقيق عثمان حمدي ، مراجعة إبراهيم مذكور مصر 1972
- ابن عتيق (أبو محمد عبد الحق) : جرس ابن عتيق ، تحقيق محمد أبو الأحجار ومحمد الراعي ط 2 / دار العرب الإسلامي ببيروت 1983
- الغبريني (أبو العباس أحمد بن أحمد) : عنوان الدولة في عرف من العلماء في المائة السابعة تحقيق ربيع بول ط 2 / الشركة الوطنية للنشر والتوزيع بالجزائر 198
- غراب (سعد) : درس الغرابي والمغرب الإسلامي ، موس التي في مسامع طلبة السنة الأولى من مرحلة التلمذ خلال السنة الجامعية 1990/89
- ربيعة : الخطوط التي إلى عبد الله بن مطهر من تقييد المبسلي على تفسير ابن عرفة حسن كتاب الحامل الديني والهوية التونسية سلسلة مؤلفات عدد 2 ، ط / دار التراث التونسية للنشر 1990
- الغرابي (أبو حامد) : -إحياء علوم الدين ، في 4 أجزاء ط 1 / مصر 1956 / المنتد من الضلال ، تقديم فريد جبر ، ط / بيروت 1969
- ابن القطان (أبو محمد حسن بن علي المراكشي) : نظم الجمل لتوثيق ما سلف من أحوال الرماح تحقيق محمد علي مكي ، ط 1 / دار العرب الإسلامي ببيروت 1990
- العمودي (طاهر) : الدراسات الفقهية والمدنية بأفريقية في العهد الحفصي فصل تصوف من 91 إلى 95 ، رسالة جامعية للحصول على شهادة الدواست معتمدة بكلية الشريعة وأصول الدين بتونس (عمل مرفوع)
- البنيان (بنيان) : الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي ط / مكتبة الفتح بتونس 1965

مناقب أبي سعيد الباجي

مقاربة معرفية

محمد الكحلاوي*

وهام بذلك كما جاء في مناقبه التي حبرها أبو الحسن علي بن القاسم الهواري (ت1270م) (1) في مجموع يضم ترجمة لعدد من أولياء الماضرة.

كان لمسحه في الحناء الروحية وفعه وأثره على السائرين في الطريق الصوفي، وعلى تسميات بعض جهاب احاصرة وضواحيها محل المنار الذي اتخذ الشيوخ مقاماً له وفضاء للذكر والتأمل وذلك لما فيه من خصائص طبيعية تجعل المتعبد في نشوة روحية تواسلية (الما ينطوي عليه) من كبره لنديّة أصبح بعد وفاته يعرف بجبل أبي سعيد بقصده العديد من المواظين القدوة (2). وقد كان يتوّد على المهدي ولازمه وأخذ عنه الكثير وله لقاءات بابي مدين وكس من أصحابه كذلك أبو محمد عبد السلام بن عيسى القرشي، وأبو الوكيل ميمون المعروف بالكمد، وأبو عبد الله محمد بن عمر بن علوان، وأبو يعقوب الصياد وأبو هلال بن مخلوف الزيات. وقد تمتع الاتصال لاسيما بينه وبين الشيخ عبد العزيز المهدي الذي استقرّ يرباط العرسي. وكذلك بالشيخ صالح البلطي المعروف بالحاج "أبو العفيف" (3) وقد ظلّ البعض من مريديه يجتمعون في ربوة المنار بعد وفاته التي صارت تسمّى باسمه، كما يقصدها العديد من الزهاد والمرايين الأمر الذي جعل المصادر والمخطوطات التي تعود إلى تلك الفترة تهتم بذكره كثيراً وتشيد بدرسوه في علوم الحقيقة وآداب الطريقة. غير أنّ هذه المصادر لم تهتم بالترجمة المفصلة لحياة الشيخ أبي سعيد الباجي خاصة قبل رحلته إلى الشرق ولا بالتعريف بكيفية ارتقائه وتصنّفه شيخاً للمعرفة الصوفية وأسرارها. كما لم تتساءل ولم تبحث بما فيه الكفاية في الجانب الروحي الثيوصوفي لأقوال وآراء هذا العلم البارز. كما لا نعتو على دراسات تجتهد في تجلية البعد الفكري الذي تنطوي عليه سيرة الولي وتزئله في سياق مبني المتش الصوفي العام، لاسيما بالنسبة إلى تلك الفترة. وهو ما دفع بنا إلى الاشتغال على نص المناقب المذكور أعلاه والذي ألفه أبو الحسن علي بن أبي القاسم الهواري واستنطاق طبيعة المنطق الداخلي الذي ينطوي عليه ومحاولة استجلاء مقومات تصوف أبي سعيد الباجي وإيجاد بناء نسقي له، دون أن نفعل عن رصد طبيعة صلات ذلك بحياة مجتمع تلك الفترة

كان علامة بارزة في الحياة الصوفية بإفريقية زمن الدولة الحفصية، إلية أنت حلقة عبد العزيز المهدي قطب التصوف بشمال إفريقيا فصار شيخاً لها، وعنه تتلمذ أبو الحسن الشاذلي وبرعاية منه اكتمل صرح عرفانه، لاسيما أنّه عرف عليه حاله مزاراً، تجتمع في حياة أبي سعيد الباجي (551هـ/ 1156م - 628هـ/ 1230م) نوازع فعل الخير وإغاثة الناس والاجتهاد في قضاء حوائجهم مع طلب العلم والانقطاع إلى الزهد والمجاهدة والتأمل بالربوبية والاعتكاف في الخلوات والمرايطة في المغارات. أحبّ مولاة

سيرة الولي من خلال المناقب

"تفتتح مناقب أبي سعيد الباجي بـ "هذه مناقب الشيخ الأستاذ سيدي أبي سعيد الباجي نفعنا الله به أمين بجاه سيّد المرسلين"

ويبدو أن نص المناقب يتحور أساسا حول كرامات الشيخ: "سألني بعض المريدين من أحبة الشيخ أبي سعيد رحمه الله أن أجمع لهم ما شاهدته من كرامات عياناً وحكته القلائد من قدامه أصحابه". وقد ألفت هذه المناقب بعد وفاة الشيخ بخمس سنوات "في شهر رمضان سنة (633هـ) ثلاثة وثلاثين وستمئة (للمهجرة)". ويتدرج نص المخطوط في البداية ليعرف بالشيخ "فأبو سعيد خلفه بن يحيى التميمي ثم الباجي مولده بباجة (4) التي هي من ناحية تونس وكانت سكنها رضي الله عنها بها (5) ويورد المؤلف أخباراً تتعلق بالشهود للشيخ بالعلم والشان العظيم منذ صباه، قال: "حدثنا ثقة من المريدين قال كنت أنا والشيخ صبي بالمكتب أقرأ وأتعلم وكثيراً ما ينظر المؤيد إليه رضي الله عنه ونفعنا الله به ويخصه من الإيالات بالمال والدين". لهذا الصبي "نبأ عظيم" (6).

ويبدو أن سيرة الشيخ كانت محاطة بهالة من القداسة والتعظيم يفصح عنها المخطوط منذ ورفاته الأولى فبعد أدائه فريضة الحج سنة 603هـ/ 1206م وارتحاله إلى الشام وقد دامت رحلته هذه سنوات ثلاثاً ذكر البهلي النيكال "أنه خرج من باجة القديمة إلى الحج سنة 603هـ ومنها انتقل إلى الشام وقد رجع إلى تونس (سنة) 606هـ 1210م (7) وهناك "ازداد عدد اتباع شيخ جبل العنارة ونأح صيته بعدما اعتاد الاعراض عن الناس والاشتغال بخصيصه نفسه إثر رجوعه من رحلته المشرقية (8) فهو قد اتخذ من مغارة المعشوق بجبل التوبة ميحاًة أطلقه ذكره منهجاً ومقصداً واضحاً وأساسياً في حياته، وقد بقي ما يزيد عن طيلة العشرين سنة وتزيد ينشر مبادئ التصوف بين سكان الحاضرة وأحوازا معروضاً به كل العروض والمناسبات التي قدمها إليه السيد الموحدي أبو العلا المناصر للتطريات الصوفية (9)

وتبرز المناقب علم الشيخ أبي سعيد الباجي ومدى اطلاعه على فقه الشرح وقدرته على الفتاوى في أداء الفرائض والواجبات من جهة الوقت والمكان (10) ولم يكن علمه يتفصل عن حياته الروحية وتامله ومجاهداته لا سيما وأنه كان دائم الإقامة ببربرة جبل المنار الذي اختاره مكاناً للزهد والعبادة.

ويكشف نص المخطوط كذلك عن ذبوع صيت الشيخ مشرفاً ومغروباً والاعتداد، بطله من ذلك أن أحد العلماء من أهل قرطبة شغل خطة القضاء بتونس كان حريصاً على أن يرسل بكتبه إلى مجلس الشيخ أبي سعيد، "إني أريد أن أرسل إليه جميع كتبتي تكون عنده تقرأ عليه في مجلسه بعد موتي..." (11).

وقد كان ذلك وراء تبرز الشيخ أبي سعيد الباجي مكانة اجتماعية وعلمية ودينية هامة جعلته مقصد الزائرين إلى تونس من أهل العلم والصلاح... حدثني الشيخ الفقيه المغربي أبو علي عمر النصري قال لما وردنا أنا وأخي وبخلفنا مدينة تونس سألنا عن فيها من المشايخ (12) فدلونا على الشيخ أبي سعيد رحمه الله... (13).

ولم يكن الولي سيدي أبو سعيد يهتم كثيراً بمعرفة الناس وبصياغتهم أو بمجادلتهم في آرائهم رغم اهتمامه بالعلماء واطلاعه على مختلف المذاهب وأسرار العلوم "كان في أول ابتداء مقامه ملازماً لمسجد برباط البحر (بباب البحر لمدينة تونس) لا يبعده إن ذاك إلا قليل من الناس مثل الحاج أبي العباس الساجل والمهاجر أبي الحجاج يوسف الصياد المعروف بابن الشناخ وكان هذا الشيخ من خاصته رحمه الله وعاش بعده مدة من الزمان ونقل عنه كثيراً... ومنهم الشيخ الصالح المبارك المغربي أبو الفرج إبراهيم".

وقد دخل الشيخ على إثر عودته من الحج في غيبة هي بمثابة الخلوة لا يعرف فيها أحد، حيث كان معزلاً عن الناس يعيش تأملاته، ويقوم بأذكاره وأوراده ومجاهداته الروحية، ويتدرج في تقبل شواقي الأنوار من حضرة الشهود الإلهي كما كان حريصاً على عدم تشويش طريقه إلى ذلك بخواطر حياة الدنيا وملاساتها خاصة وأن عملية الدخول في الغيبة وإطالة المكوث فيها تعد علامة صدق في الطريق بل إن البعض اعتبر ذلك من شروط الطريق الصوفي وهو ما أكد عليه القشيري في الرسالة... (14).

قال أبو سعيد الباجي "أقمت بتونس بعد رجوعي من الحج مدة من السنين لا يعرفني أحد وكنت أخرج في الأعياد إلى المصلى وأرجع إلى منزلي ولم يسلم علي أحد غير هؤلاء (15) الذين ذكرت (16)".

وقد أتت مثل هذه الخلوة ثمارها وارتقت بالشيخ في سلم العرفان ومعراج الكمال المعرفي حيث يذكر المخطوط أنه "كان من أرياب الأحوال ومواجيد القلوب له كلام كثير في التوحيد

الأحمر وقالوا لي هذا للمشهور، وهذا للمستور، فأخذت منهم ونزلت فودعوني وانصرفت ومضوا وأنا أنظر إليهم حتى غابوا عن بصري" (22).

هكذا إذن يستوجب مقام الولاية الاتصال بكاشفات نورانية من غير هذا العالم (الخير، الملائكة، أرواح الأنبياء...) وفي أطر خارقة تخرج عن قوانين الزمان والمكان وتعلو عليها لتعطي سرّ الولاية للولي ولتثبت في معراج السائرين وتطمئنه على درجته وعلو مكانته.

ولعلّ نصّ الساطنين عن الولاية (23) وعدد المقامات التي تقطع في سبيل بلوغها الذي فوض له فيه الشيخ عبد العزيز المهدوي الكلام بإسمه يكشف عن مدى تمكّن الباجي في الطريق وتحققه بمقاماته العلوية، وإطلاعه على أسرار الروحانية.

وتزد في نفس السياق بعض الأخبار والوقائع لتؤكد وصول أبي سعيد الباجي وكمال ولايته، جاء في المناقب "حدثني أبو يعقوب المكنون قال، قال الشيخ رضي الله عنه كنت وقتا بساحل بركة فودعني أبا محمد أبو موسى الشيخ أبو مروان ورجل آخر أطلعت أبا مدين فودعني (ما) عبيدي على نفسي ثم شفت فقال لي (الرجلان) ما هذا يا أبا سعيد فقلت ما التقير فقالوا رأيك تمشي على الماء إلى أن وصلت إلى هناك موضع طائر (24) في البحر بعيد. وكنت أحسب أن الذي يمشي على الماء يكون غاشبا (25) على حسه، فقلت لهما صح ذلك عندكما فقالا نعم" (26).

قال أبو القاسم الهوروي وحدثني بعض الصالحين عند ورودنا عليه من الحج قبل وفاة الشيخ أبي سعيد بقليل قال: كنت بمكة في الموسم فرأيت شيخاً عليه جمع من الناس يثيركون به ويسألونه في الدعاء فقال لي من أي البلاد أنت، فقلت من تونس قال وعندكم الشيخ أبو سعيد الباجي وأنت تسألني الدعاء إذا وصلت إليه فأقره مني السلام فوصلت إلى الشيخ وأخبرته ودعا اليّ وانتفعت بدعائه، ولقد شأهدت من العجب في الموضع الذي توفي فيه كان أكثر الأوقات تسلم الملائكة عليه ويقول وهو يشير إليهم بالجلوس هنا يا ملائكة الله هنا" (27).

الخارق والانساني في سيرة أبي سعيد الباجي

ويكتشف نص المخطوط وبإسهاب كبير على جانب آخر مهم في حياة الشيخ أبي سعيد الباجي وهو اتفاقه للسيمياء (28)، ويظهر هذا الجانب في حياته في شكل كرامات وخوارق تكون سبباً في إكسابه هبة ووقاراً كبيرين وخشية من قدرته التي إذا

والمعاملات ومراتب المكاسب وحقائق (17) المواهب. وهو ما يحوك لنا عنه واحداً من أبرز الأقطاب العارفين والمتفكرين بعلوم الأسرار من كشفيات ودوقيات.

فأبو سعيد الباجي وإن لم يترك شيئاً مكتوباً يبدو من خلال نص هذا المخطوط عالماً بمعارف عصره متبصراً بمختلف فنون العلم. وقد أرمع ذلك السير في طريق العرفان الصوفي، ويذكر المخطوط أنه كان صاحباً لأولياء وأقطاب صوفية ذوي شأن منهم الشيخ أبو مدين (18).

وتفصّل المناقب من جانب آخر عن تواضع الشيخ وتكتمه على مكانته، وقهره لنفسه مهما علا شأنها بهداً عن صدق أكبر في الطريق، ولا يخلو ذلك من نزعة خشوع وبكاء وهي مما يسم حياة الصوفية. قال أبو القاسم الهوروي "وحدثني الشيخ المؤيد الصالح أبو عبد الله محزون بن عمر وابن علوان رحمه الله تعالى، قال لما أوردت الرحلة إلى تونس (19) ... أتيت الشيخ أبا مروان أسأله الدعاء وأودعه فقال لي بعد أن دعا لي: إذا وصلت إلى تونس امض إلى الشيخ أبي سعيد وقل له أخوك أبو مروان يسألك عنك ويسألك الدعاء، قال فادخلني وقل له، فليعلم ما قلت يا سيدي، الشيخ أبو مروان قال لي إذا وصلت إلى تونس فامض إلى الشيخ أبي سعيد وقل له أخوك أبو مروان يسألك عنك ويسألك الدعاء فاهتمت الشيخ عند ذلك وبكى (20) وقال هكذا يقول أبو مروان عني أنا أخوه وما أنا إلا من بعض من خدمته وتلامذته رحمه الله عليهم أجمعين" (21).

فأبو سعيد الباجي يمثل أهم ميزة يؤكد عليها الصوفية وهي قهر كبرياء النفس، وإبعاد شبح العظمة عنها بشيء من التواضع حتى تقترب أكثر من خالقها

وتتصح اهتمامات النص المناقب ليوضح عن جوانب هامة تتعلق بأسرار ولاية الولي وما يتصل بذلك من كرامات وخوارق. قال مؤلف المناقب "حدثني الشيخ أبو يعقوب الصبيح رحمه الله قال لنا الخبيري الشيخ أبو سعيد قال كنت ببعض سواحل البحر عند طلوع الشمس فرأيت سفينة أقبلت من البحر ليس بها قلاع ولا عزة ولا شيء، غير جماعة من الرجال بيض الثياب، حسان الوجوه، صفوف على طرف السبعين، وتلوح منهم رائحة المسك وبين أيديهم أطباق اللؤلؤ مملوءة ورداً أحمر، وأطباق مملوءة ورداً أبيض فرجعت إليهم وسلمت عليهم فصافحوني، وبشروني بالولاية وكتبوا لي عقداً بذلك وشهدوا فيه وأشاروا إليّ على أخذ الورد فمددت يدي أنا أخذ الورد الأبيض فتناولوني

حاجتي قبل أن أبدي، وأظهر يسري فاعلم أنه ولي الله. ولازمته وانتفعت به كثيراً رحمه الله" (34)

وتذكر المناقب أحوال تلك اللقاة وما يكون فيها من زهد وبساطة رغم كبر نفوس أصحابها وهو ما من شأنه أن يكشف لنا عن طبيعة الحياة اليومية، وتمتع العيش لأولئك الرموز من الأولياء وأهل القطاية والنص التالي يظهر ذلك، "ومما رأيت له من الكرامات رحمه الله أنه دعوتني إلى وليمة معه نحو الخمسين رجلاً منهم الشيخ الصالح المحقق القطب الفوت الصديق أبو الحسن الشاذلي ومنهم الشيخ الصالح أبو يوسف الحمدي وهو الذي جلس في مجلسه بعد وفاته مدة من السنين إلى أن توفي رحمه الله وأكابر نفع الله بهم فدخل الدار ودعى بالطعام ولم يكن عندنا غير ثلاث صحائف بقيت فدهش والذي وخجل وتحير ثم قال وما عسى هذا الطعام في هذا الجمع الكثير وكان البيت قد امتلأ ووسط الفكر أيضاً فقال الشيخ رضي الله عنه كلوا على بركة الله وبركة رسوله صلى الله عليه وسلم فاكل الغوم حتى شبعوا" (35) الشيخ ثم انصرفوا ولم ينقص الطعام إلا يسيراً "وبعد بغيره من الأصهار والجيران نحو الثلاثين رجلاً فاكلوا وانصرفوا والطعام كهيته ثم من النساء أكثر من ذلك، ثم فرق بقية الطعام على الديار للبركة".

وترتبط مثل هذه الكرامات بالغور الذي يأتي من العالم الآخر ليلف هذا العالم ويغمره ببركة وسر وليقف شاهداً على ولاية الولي وعلى سر قطبانيته. قال الراوي "ورأيت تلك الليلة نوراً بعد أن مضى من الليل ندرأً على ظن كل ما كان في البيت وسمعت ضرب الدفوف وقائلاً (36) يقول هذا فزع بالشيوخ أبي سعيد الباجي ودخوله عندنا فأخبرته بما رأيت فقال ما رأيت يا ولدي إلا أحدهم، إخواننا من الجن المؤمن ثم أمرني أن أخرج أخبر الشيخ أبا يوسف الحمدي بما رأيت فأخبرته بمحضرة" (37).

هكذا تتوالى الروايات والأخبار وتتعاقد الأسانيد والمتون في وصف قطبانية الشيخ وبركته وقدرته الخارقة على التصرف في الأكوان وأتقان الخوارق، حيث يجمع بين ما لا يمكن الجمع فيه ويقرب بين المسافات في الزمان والمكان ويعرف ما بصر قاصديه، ويكون في عون مجتمعه وفي قضاء حاجاتهم. قال الهوارزي: "ورد علينا شيخ من الأكابر من جملة أصحاب الشيخ أبي سعيد وكانت له بركة عظيمة وقراسة حادة. وكان يعرف بابي عبد الله محمد رحمه الله. كان كثيراً ما يزور الشيخ ولما توفي ما زاره بعد حتى كان سنة أربعين وستمائة ورد علينا

أرادت خان الله يريد مع إرادتها ويسخر في وقوع ما أرادت، وتتدخل مثل هذه الامكانات في الفعل مع وقائع المعيش اليومية ومع نسق الأحداث حيث تنتصر قدرة الولي ويكون لها ما تريد خاصة فيما يتصل بها - هي - مباشرة، قال أبو القاسم الهوارزي "حدثني الشيخ الصالح أبو يعقوب الصياد والحرة الصالحة ابنة (29) أبي سعيد رحمه الله وكان اسمها سيدة قال، قال الشيخ أبو سعيد لما حوصرت (30) بأجرة أخذني بعض القوم وقيمتني بقيد من حديد وربطني بالأوتاد في الأرض وأنا مثقل بالجوارح. فتركتني للشمس ومضى فلما جاوز وقت الظهور طارعتني نفسي أن أسأل الله تعالى أن يطلقني من وثاقتي حتى أصلي إيماء ولا أدع الصلاة وإذ باليد قد سقط من رجلي ورأيت الرجل الذي قيتمني فقلت تعال وأصلح هذا القيد فجاء فنقذه (31) ثم انصرف فسقط مرة أخرى، وكانت له ابنة في القيمة أصابها وجع في البطن وانتشر صياحها حتى أشرفت على الهلاك فقلت له إيتني بشيء من الكمون وغرفت ماء في صاع ففعل فقرأت عليه آية من القرآن، وقلت له إسقها هذا على بركة الله وبركة رسوله صلى الله عليه وسلم فشربت فسلكن إلها بها في الجحيم فرجع إلي وحلتي من وثاقي وقال، انصرفت حال جبريل بيئي وبينك فانصرفت" (32).

وتندرج المناقب لتكشف عن زهد الشيخ ومدى تشده في رفض "متاع الدنيا" - حدثني الشيخ الصالح أبو فارس عبد العزيز بن أبي اللوح رحمه الله وكان من قدماء أصمابه قال كنت يوماً جالساً معه في المسجد بعد انصراف الناس فرأيتني يتعير ويتقلب ثم قال اللهم لا تفتني ولا تحجبني عنك بالدينا. ثم قال يا عبد العزيز انظر هذه الفتنة ثم رفع ثيابه فإذا عرمة من الدنانير تحت ثيابه ثم أخذ منها يسيراً وجعله في جيبه واستعاد منها وقام ونفض ثيابه وكأنها لم تكن" (33).

وتلتقي هذه النزعة في حياة الشيخ أبي سعيد الباجي بخصائل أخرى اجتماعية وأخلاقية حيث كان دائم الإكرام لأحبابه ومريديه وجريصاً عليهم في كل شيء ومن أبرز هؤلاء القطب العارف الذي سيواصل الطريقة بعده وهو أبو الحسن الشاذلي لاسيما وأن أبا سعيد الباجي هو أول من عرف الشاذلي على حقيقته وعلى حاله منذ دخوله إلى تونس. جاء في المخطوط "وكان الشيخ أبو الحسن علي الشاذلي رحمه الله قال لما دخلت إلى تونس في ابتداء أمري قصدت من فيها من المشائخ وكان عندي شيء أحب أن أعرضه على من يبين لي

عليه ... فنظر بعضهم إلى بعض وتغيروا... فقال له أحدهم أنا أقول أنك تتكلم على مقامات وأحوال لم تبلغها بعد، فقال إذ كنتم تعلمون هذا مني فما تطلبوا المحالة وكان يجب عليكم أن تبنوا لي قصوري وتفيدوني حتى أرجع عما أنا عليه كما كان عندكم وأتوا فإذا كنتم على الصواب فقولوا له إنا نسألك عن مسألة كم من مقام يقطع السالك ويصل إلى اللاية.

في بناء مقامه وزاويته :

جاء في الحلل السندسية للوزير السراج ذكر للمنجزات العمرانية لحسين بن علي والتي منها زاوية ومقام أبي سعيد الباجي ما نصه (43) "فمنها مسجده الذي بروضه الولي المشار، وسحاب للبركة المنور، والسراج المنور وخزانة الأنور والأسد المهدار، والعنبر المصطر، والمزين ظلمات الديكاي، ببواقيت إلا أنها من دموع الابتهاج، والنناجي، للواصل المكاشف وكل كربة مفرج كاشف، مبلغ آمال كل راجي، الشيخ سيدي أبي سعيد الباجي وزاد في مسلكي توسعة للزائرين، وكثفا ووقاية المستظلين، وزاد في القبة إضاعات ما كان على نظر الله بعين اللطف إليه.

وذكر "وجدت مقبداً بخط بعض الفضلاء ما نصه: الحمد لله، ومما نقل عن الشيخ الرصاع - رحمه الله - أنه نقل عن الشيخ سيدي أبي سعيد الباجي - رحمه الله - قوله في خلواته بحبيبه (ص) لما ذكر الصلاة على النبي (ص) وفرضيته موة في العمر واستحبابها بعد ذلك، وذكر الترغيب والتأكيد على الصلاة على النبي (ص) لمن طابت سيرته، وحسنت سيرته وقوي اعتقاده فيه ومحبه فلا يفتر عن ذكر حبيبه في جميع أوقاته ولا يغفل عنه في كل ساعة، ما نصه :

نكر الحبيب لا يعلأ أبداً على التصادي أبداً مؤبداً هو الحسية للقلوب وبه ترضى وتوفي لمقام السعداء (44)

وقد توفي الباجي سنة 628هـ / 1230م.

وجاء في تاريخ الدولتين للزركشي ت 932هـ / 1525م (45) "وفي ليلة الاثنين السادسة عشرة لشعبان من سنة ثمان وعشرين وستمائة 1230م، توفي بتونس الشيخ الصالح أبو سعيد خلف بن يحيى التميمي الباجي ودفن بالجبانة المعروفة به بجبل المرسى بمقبرة من المنارة (46).

وحضر المجلس. ولما أنصرف الناس أخذ بيدي الشيخ وخلا بي في الموضوع الذي كان يجلس فيه الشيخ، وكنت قد كتبت هذه الكرامات جملة ولم أكملها فقال لي اسمك لك عندي شهادة أكفها إليك عن الشيخ أبي سعيد الباجي رحمه الله ولم يكن أحد منهم على علم بما عزم عليه من هذا التأليف فقلت له يا سيدي ودموعه تنحدر مرصت زوجتي وكانت من الصالحات فاشتهت علي التفاح والزمان في غير أوان ولا يجتمعان كلاهما في زمان واحد فتحوّرت فقلت لي زور الشيخ أبا سعيد واقصده بذلك فعزمت على زيارته، وكنا قد مدعنا الغيث وأشرف رزعا على الهلاك فتبعوني (أهل البلاد) وسألوني أن أخذ لهم الدعاء من الشيخ فأتيتهم رحمه الله فوجدته يصلي في بيته فلما فرغ سلّمت عليه فرد علي السلام وتيسم في وجهي، وقال مرصت عيالكم فقلت نعم فقام وصلى أربع ركعات، وأدا على يمينه ثم دعا بدعاء خفي ثم قال الله إنك تقول للشيء كن فيكون - فمرأت والله ثلاث عشر رمانة يسقطن من شجرة طرية بوقها وأثنا عشر تفاحة فأعطاني إياهم وفي التفاح واحدة قد أكل بعضها فسميت أودعه وأنصرف وكنت نسيت وصية أهل البلاد في الدعاء فابتدئي وقال لي غداً إن شاء الله تصومون ثلاثة أيام وتبزي عيالكم من هذا المرض بحول الله فودعته وخرجت فلما وصلت خرج أهل البلاد فبشروهم بمقالة الشيخ رضي الله تعالى عنه ثم نخلت منزلي فأعلميت الزوجة التفاح والزمان فقلت لي وامطرننا بثلاثة أيام كما قال رحمه الله (38) .

وجاء في المناقب "وجدتني الشيخ الصالح أبو يوسف بن يعقوب الممدي رحمه الله قال وجدت (39) في داري بئر (40) وانفتحت عليه من الدرامم ولم يظهر فيه ماء فضائق صدري وعزمت على تركه وأخبرت الشيخ بذلك فقال غداً إن شاء الله يظهر فيه الماء فلما كان من الغد كشفت على البئر فرأيت الماء قد طلع فيه كثيراً جداً (41)

ويكشف نص المخطوط ضمنياً عن مدى تبحر الشيخ في علوم التصوف وأسرار العرفان وعن الشهود له بذلك من قطب زمانه الشيخ عبد العزيز المهدي والنص التالي يؤكد هذه الحقيقة "حدثني يعقوب الممدي فقال: "كان ثلاثة من المتصوفين... يحضرون مجلس الشيخ أبي محمد عبد العزيز المهدي يعترضون عليه فيما بينهم ويتعبرونه وكثر ذلك منهم ثم انهم بعد مدة طويلة قدموا وطلبوا أن يتحققوا (42) منه فدخلوا

الهوامش :

- 1 - توجد مناقب أبي سعيد الباجي في أكثر من مخطوط بدار الكتب الوطنية لعل أبرزها نسخة عدد 18419 و 07528 و 17945 وهي النسخة التي اعتمدها باسفة ائسية
- 2 - دائرة المعارف التونسية عدد 1992 ، ص 103
- 3 - م ن ، ص 102
- 4 - إشارة إلى الحكمة الصوفية التي يكون منهج تحصيلها إشراقيا نوريا
- 5 - مناقب أبي سعيد الباجي ، أبو الحسن علي ابن أبي القاسم الهوزري، مخطوط عدد 17945 مكتبة حسن حسني عدد انوار، دار الكتب الوطنية ورقة أب
- 6 - م ن ، ورقة 11
- 7 - أنظر البجلي للأنكاري، الحفلة التاريخية للتصوف الاسلامي، مكتبة النجاش 1965، ص 226
- 8 - لطفي عيسى، مجلة الحياة الثقافية ، عدد ماي 96، ص 13.
- 9 - دائرة المعارف الإسلامية ، ص 102
- 10 - م ن ، ورقة و ب
- 11 - م ن ، ورقة 15
- 12 - المقصود هنا شيخو العلم ورموزه.
- 13 - م ن ، ورقة 12
- 14 - قال المشيخي إن الطلوة صفة أهل الصلوة والفرقة من امارت الوصية ولا تدعوي في ابتداء حاله من بعثة عن أبناء جيله ثم في نهايته من الطلوة لتخلقه بأهله، وحقيقة الطلوة الانطلاق عن الطفل إلى الحق لأنه سر من النفس إلى عقله ومن القلب إلى الروح ومن الروح إلى السر ومن السر إلى واجب الكل، الرسالة القشيرية، ص 101
- 15 - في نص المخطوط وردت هـ ولاء
- 16 - مناقب الشيخ أبي سعيد الباجي، سبق ذكره ، ورقة 3 ب
- 17 - في نص المخطوط وردت ، حقايق
- 18 - مناقب أبي سعيد الباجي ، ورقة 2 ب
- 19 - في النص لتونس
- 20 - في النص أبو مروان
- 21 - مناقب أبي سعيد الباجي، ورقة 3 ب و 4
- 22 - مناقب أبي سعيد الباجي ، ورقة 3 ب و ورقة 15
- 23 - أنظر الورقة 29، 30 من المناقب
- 24 - موجودة طاهر في النص الأصلي.
- 25 - في النص ، غائبا .
- 26 - مناقب أبي سعيد الباجي، ورقة 14 .
- 27 - م ن ، ورقة 15
- 28 - السيمياء إذا كان علم الكيمياء يهتم بتحليل المادة ومكوناتها العضوية، فإن السيمياء علم يهتم بدراسة "كيمياء" الوجود الروحي، وقد ارتبط استعمال كلمة السيمياء التي هي من أصل سورياني يوناني في لغة العرب بالسحر وعلم الطلسم "قراءة الاسم" وعلى ذلك أن ابن خلدون تسمية السيمياء "بعلم أسرار الحروف" فقد كس المصطلح سيمياء يطلق على علم الطلسمات عامة، وإما استعمال بالمعنى المشار إليه عند ابن خلدون لدى الصوفية الذين يرون أنهم قاديون على التصرف في عدم الطبيعي يهد الحروف والأسماء والأشكال الناشئة عنها... وثمرة علم أسرار الحروف عندهم تصرفت النفوس الربانية في عالم الطبيعة بالأسماء الجسني والكلمات الربانية الناشئة من المعروف المحيطة بالأسرار السارية في الأكون أنظر دائرة المعارف الإسلامية، م. 13، ص. 22، 21.
- 29 - في النسخة الأصلية كتبت، أبت
- 30 - في النسخة الأصلية لمأ حصرت
- 31 - كتبت هكذا في النسخة الأصلية .
- 32 - م ن ، ن و ب (المقصود نفسه، نفس الورقة وجه ب).
- 33 - م ن ، ورقة 6 أ ب.
- 34 - م ن ورقة 7 أ ب
- 35 - في النص الأصلي كتبت ، دعي .
- 36 - في النص الأصلي كتبت فأبلا
- 37 - م ن ، ورقة 17
- 38 - م ن ، ورقة 7 ب و 18
- 39 - هكذا كتبت
- 40 - في نص المخطوط كتبت بويآ.
- 41 - م ن ، ورقة 12، وجه ب .
- 42 - في النسخة الأصلية وجدت وتحللوا
- 43 - الحال الستسية ، ج 3، ص 305
- 44 - ورد هذا البيت الشعريان في نص المناقب أيضا ورقة 16 1
- 45 - وفي تاريخ وفاته اختلاف بين هذا التاريخ و 887هـ
- 46 - تاريخ الدولتين للركنشي، تحقيق الحسن البعقوبي، محمد قويمان ومحمد صالح الفضلي، ط 3، للمكتبة العرفية بوموس 1998، ص 58

عز الدين المدني والمتن الصوفي شهادة عن رحلة كاتب مع النص الصوفي

محمد الكحلوي

للاسلوب الذي احتكم إليه بناء هذه الشهادة، والمعاور الأساسية التي شملها الكلام، فلم تكن مجرد سرد لسيرة كاتب اعتمد نصوص الصوفية في بناء مسرحه وبعض من قصصه وحكاياته بل كان كلاما في عمق الاشكالات التي يطرحها الاشتغال على نصوص الصوفية ومبايعهم سواء من منظور تاريخي اجتماعي أو معرفي ذهني أو في أفق الكتابة الابداعية المعرفية وقصة ورواية.

حيث نكتف الحديث في أساليب واتجاهات الآثار الانشائية، والعمالية التي رامت اعتماد النص الصوفي - فيما بطرية، وأما في لعبة - أمقا للكتابة يوظف ويحتد، ويهاكي وتحوّل دلالة إلى حدّ تتجس مع الحدثانة من عيايب هذا النص ومن اعماق أبنيته العميقة وشهادة عز الدين المدني مهمة جدا باعتبار أنها جاءت تقيم الحجة والدليل على حدّ عبارة المتكلمين على إمكان اعتماد النص الصوفي وما ينطوي عليه من تجارب منطلقا للتناحر مع الواقع الأني وما يطرحه من قضايا. واشكاليات، فكلام عز الدين المدني وإن جاء أحيانا تساهلا مربيا وتوجسا مخيفا تجاه نصوص شيوخ واقطاب الصوفية فإنه لم يفعل إلا أن أثبت تعالي النص الصوفي وإطلاقته مما يجعله سرمديا في بعض الأحيان وليس هو مما تختص به أمة العرب والإسلام فحسب.

فكأنني به يريد أن يقول إن النص الصوفي وما اتصل به من تجارب وإن خضع أحيانا إلى مشاغل اليومي وهزأت الواقع ومثل طرفا أحيانا في ذلك، فقد هاء ليستكمل إنسانية الإنسان، وليوسع أفق نظره وانتظاره ويساعده على تحسّن طريق الخلاص والتسامي على التناحر والصراع وكل أشكال العنف بما فيها العنف ضد الذات فلا تختزل حقيقتها في بعد واحد ولهذا سعينا إلى تثبيت هذا النص بعد أن القاه صاحبه على مسامعنا مشافهة، فلم يكن لنا من دور إلا الصياغة. وتقسيم الكلام وترتيبه.

يقول عز الدين المدني: يعود أول احتكاك لي بالتصوف إلى بدايات الشباب حيث كنت أرافق والدي من حين إلى آخر إلى الزوايا ومقامات الأولياء وخرجات الطرق الصوفية، سيما حرجة سيدي البشر التي كانت توحى إليّ بجمالية الفرجة، وعظمة الاستعراض والاعتداد بالذات في بعدها الجماعي، كما كنت أحضر حلقات "العمل" (*) الشاذلي بالمقام (المغارة الشاذلية) ومن فرط ولعي بنصوص الصوفية وأورادهم حفظت حزب البحر الإمام أبي

مهم جداً أن نثبت ضمن هذا الكم الهائل من الدراسات الفكرية والأدبية والتاريخية والفلسفية حول النصوص والصوفية - تاريخيا وثقافة - نصا آخر هو شهادة لكاتب ومثقف احتك طويلا بالمعذونة الصوفية العربية الإسلامية والنصوص المحايدة لها سواء على الصعيد النظري المعرفي أو التاريخي الذهني هو عز الدين المدني.

وتعدّ في تقديري هذه الشهادة معمة لا لأنها صادرة عن كاتب بحجم عز الدين المدني تناثرت نصوصه في كل فنّ وعلم حتّى غدا لا يعرف بعضها إذا ذكرته له، وإنما



شيء واستشارته في كل أمر، وطلب مرضاته التي لا تنفصل عن مرضاة الله في التصور الشعبي العام.

لأنه إذا غضب هلك الناس والبلاد وفسد حال السلطان وساءت عاقبته ألم يكن مثلاً حسين بن علي التريكي يزور المقام الشاذلي وحريصاً على بناء زاوية أبي سعيد الباجي وتحسين مقامه. وألم يكن يوسف داي معلية لأبي الفيث القشاش ويعمل بأمره في معاملة الوافدين من الاندلسيين وألم تكن لسيدتي علي عزوز الخطوة الكبرى في تصريف شؤون البلاد لا سيما بعد أن بانت كراماته. وكذا الأمر مع أبي علي النطفي (ت 1213م)..... ولعل مثل هذه الحقيقة كانت وراء اهتمامي المكثف منذ الشباب بقراءة مجلدات مناقب الأولياء والمخطوطات المتعلقة بسيرهم. فلم تكن في تقديري مجرد كتابة ذات مغزى صوفي نظري بقدر ما كانت نصوصاً ذات أهمية بالغة في فهم طبيعة الصراع الاجتماعية وخصوصية البني الذهنية التي كانت سائدة مع كل فترة من التاريخ الاجتماعي، كما تكشف نصوص مخطوطات المناقب عن نظام آخر من التفكير الديني والعقلي علّ الأقاليم تتحرك بعد لدراسته بما فيه الكفاية، وقد كان هذا محور المصباح التي ألفتها سنة 1971 على مدرج الجامعة للتونسية بطولج من تخرج السطيمبولي أستاذ علم الاجتماع فشدت على أبرز مدى اندماج التصوف في الحياة الاجتماعية. وعمق تعلقه في التاريخ رغم أنه خطاب ذو وجهة روحية وغايات ميتافيزيقية بالأساس.

فالمناقب رغم ما فيها من تقديس وتجديد وإطراء للولي وذكر خصاله الحميدة وسرد كراماته فهي صورة صادقة لمؤلفها علماً وأن كتاب المناقب يكون عادة من المريدين ومثلاً حياً على نهجيات سادت في زمن ما وفي مكان ما بل تصلح أن تكون منطلقاً لاستجلاء بعد آخر من أبعاد الحضارة والشخصية الجماعية في بعدها التاريخي. ففي المناقب وثمة تأكيد على افتداء الأسرى وهو عمل ذو بال له أثره في الحياة السياسية ومن ثم يبرز مدى الدور الذي يمكن أن تضطلع به المناقب في كتابة التاريخ وإثراء المصادر والوثائق الأولية التي تشكل المادة الخام لبناء سيورة التاريخ، وهنا لا بد أن أشير إلى أن بعض المؤرخين التونسيين كانوا لا يعطون شأنًا للمناقب ولا يعيرونها اهتماماً لعضويتها رغم أهميتها وتكاملها في بعض الأحيان مع ماوردي في المصادر الرسمية.

من جهة أخرى يمكن أن نستنتج معاً أن التصوف بمفهومه الواسع والأبلى لا يزال ظاهرة تستغرق كل مجالات حياة المجتمع، وتخرق المخيال الجمعي وكيفية بأن تفسر المخفي والمعقب وتعطي المعنى الخلاق للحياة. إن التصوف ظاهرة

الحس الشاذلي (ت 1258م) وقد كنت كذلك أحضر حلقات المجدد وهي عبارة عن مجالس للذكر والسماع تقتصر فقط على ضرب الأكف لضبط الإيقاع مع الانشاد.

وقد لغت نظري أساساً ذلك التماسك الذي كانت عليه حلقات "العمل" والذكر ومجالس الانشاد والحضرة من تنظيم للصعوف، والأدوار، والكلام والمراتب وكنت أحضر خروج "عكاشة" وتلطيعه للسلاسل في غمرة السكر والانشاء (والسكر هنا روحى صوفى) تصاحبه في ذلك ضربات الدفوف وغرغرة العنشدتين وانطلاقاً من هذا ابتدأت تتبلور في ذهني لبنات مسرحية "العلاج" خاصة وأني كنت مولماً في الأثناء بمطالعة كل ما كتب عن هذه الشخصية قديماً وحديثاً، شرقاً وغرباً، وقد ترافق ذلك مع تشكل وعيي بالمسرح بما هو فن للفرجة لا يتجزأ ولا يمكن أن يتفصل عن الحياة الاجتماعية والثقافية والروحية للمجتمع، فبتألمي جيداً خرجة سيدي البشير التي كانت تقام من حين إلى آخر، أو مع كل سنة تقريباً، بدت لي وإن كنت في ظاهرها روحية دينية تقدم فيها ألوان من الانشاد الصوفي المحكم إلى نظام نفخي موسيقي محدد والمتميز على نصوص شعرية عالية، والخرجة رغم أنها كذلك، غلظت كانت مسرحية يستخدم فيها البارود وتسمع فيها طلائع القنابل، هذا ورغم اهتمام التصوف بحياة الروح وإثارة للتساميح وتسلط، علّ ذلك يترجم قوة العبد ونشوة الفوز الفوز بالفلاح. وقد شدت انتباهي كذلك روح التضامن، بنزعة التعاون التي كان عليها مريدو الطرق الصوفية وشيوخ الحضرة حيث وبسرعة يصبح الجميع في إغاثة الملهوف وقضاء حاجة للمحتاج، ولما تعلّمت إلى أحد الأساتذة الفرنسيين ودرست عليه الفلسفة إضافة إلى دراستي بالصادقية تعمق اهتمامي بالبعد الفكري والجمالي الذي تنطوي عليه نصوص الصوفية كما صرت مولماً ببعض الدلالة الرمزية لكل ما يتصل بحياتهم بالملابس والألوان وبالسناجق (الأعلام) ونوعية الرموز المتضمنة لها باحثاً عن مرجعياتها في الحياة وفي البني الذهنية للمجتمع. فكانت الكتابة المسرحية فعلاً قصيداً لا يتفصل عن إعادة تصوير دواخل المجتمع وتصوّراته وأحلامه ومشاطله اليومية وعوائده وتقاليده وقد أدركت أن حقيقة المجتمع التونسي وإلى حد كبير في بعدها التاريخي وكأغلب المجتمعات العربية والإسلامية أسيرة اعتقاده في الأولياء والصالحين وما يحيط بذلك من تروك وولاء، وهو ما يظهر مثلاً في أسماء الانهج والأحياء إذ أغلبها يعتمد أسماء الأولياء، وكذلك النسبة للأشخاص وتقسيمات المدينة. فالأمر يصل وكما تنصّح عن ذلك كتب التاريخ إلى أن يصير الحالم الحقيقي هو الولي حياً أم ميتاً من خلال التماس بروكته في كل

معرفية اجتماعية ابداعية اشكالية ومعقدة وهو الأقدر على اختراق ما يكتب اليوم في كل ألوان الابداع، إننا نتعرف دون أن نعي ذلك على ذواتنا في مرآة التصوف هذا المجال المتعدد المحاور والاهتمامات، إننا نلمس صدق لمشاعرنا وبعداً آخر لهواجسنا المعاصرة، ولعلّ هذا كان وراء إقدامي على كتابة مسرحية

“الحلاج” حيث بدالي الحلاج القطب الصوفي والولي العارف شخصية إشكالية ذات أبعاد متعددة يتداخل فيها الانساني بالالهي، والنسبي بالمطلق وعلى ذلك قسمت هذه الشخصية إلى شططين ثلاث :

1- حلاج الحرية، الذي يعشق الحرية ويدعو إليها، وهو جوك، طواف، يرتحل بين الافكار والمعتقدات ويجوس خلال الاقطار والامصار

2- حلاج الاسرار، وهو الذي حاز مقاماً عالياً من العرفان فامتلك معه الاسرار وسكر بغمرة الحب الالهي فهتك التلية ومزق المرقعة، ونزل الى الزمعة من رباط التنسك وعنى التأمل في أركان الاسلام اجتهاداً وفهماً

3- حلاج الشعب، وهو حلاج الصواك في القرنين وهو بالذي كان في خدمة شعبه وتوجيه جهودهم الجماعية لتحسين حياتهم المعيشية

ولا بد أن نؤكد على أن الاحتكاك بالنص الصوفي في السبعينات كان أمراً نادراً وحكراً على فئة قليلة، إذ نتجه إهتمامات الكتاب والباحثين والمفكرين آنذاك وفي الغالب إلى النصوص ذات المنزع العقلاني أو الادبي المنتمي إلى التراث، غير أنه اليوم وقع شبه إكتشاف جديد لمنطقة كبيرة جداً من الفكر العربي الاسلامي . سيما على المستوى الجمالي الابداعي والمعرفي النظري فبدت بموجب ذلك الدعاوى إلى توظيف النص الصوفي واعتماده في انتاج الابداع هذا مع الانتباه بجمالياته واعتماد بما تنطوي عليه من افكار وقيم فنية خلافة فصرنا نسمع ونقرأ مكتفاً عن أسماء الصوفية ومصطلحاتهم في النصوص الابداعية غير أنه يمكن أن نعرف في معرض هذا بين جنسين من الابداع:

1) إبداع يفهم ماهو مخفي ماهو بين الاسطر ومتضمن في

المفردات والكلمات وينطوي على قدرة عالية من الترميز (2) الابداع الذي يعتمد السائد والمحاكاة ويبقى أسير الوعي الساذج بالاشياء والنصوص

إن النص الصوفي يتخذ موقفاً استراتيجياً تجاه الوجود والاشياء والذات، موقع استكشاف ونقد يفجر السائد ويخلخل المألوفات ويوصل الى فضح الوعي الساذج بالذات، وبالفات في صلتها بالعالم الخارجي، وهو بذلك يقترح دائماً مكانة أخرى للكائن. فهو يصل أحياناً إلى وضع تلقى معه المتناقضات وتتقاطع فيه أنظمة معرفية ودينية وفنية متباعدة، ويمكن أن نستحضر في هذا بيتين لابن عربي :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فعرى لغزلان وديرو لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف
وأواح ترواة ومصحف قرآن
فابن عربي هنا يفتح قلبه لكل الأديان فهو يخرج ساحماً بحثاً عن الحقيقة التي لا يمكن أن يعجزها إلا عبر ملاقة الذات الالهية، وذلك بدوره يستوجب تمثل كل أشكال الاعتقاد وأنظمة المعرفة، ألم تكن كل الأديان والفلسفات في منظور الحلاج تمازجاً ومزجاً في حالات يمر بها السالك العارف في سبيل نيل برد اليقين ؟ فالإسلام عندما يتعلق حال حديثنا بالابداع- ليس مجرد كلمات والفاظ توشى بها القصائد وتخترق أنسجة الأحداث في الكتابة الروائية والقصصية، أو حشر لأسماء الصوفية وصعيتهم على تفكير الصوفي يعتمد على الكليات لا على الجزئيات وهو حركي لا يستقر

فالمبعد اليوم عليه أن يفهم أن التصوف ظاهرة كلية بالاساس، تستوجب منه فهم نظام علاقاتها وتقاطعاتها الكبرى، ثم الاشتغال عليها بالتفكير وإعادة البناء، منتبهاً دائماً إلى أن النصوص الصوفية ذات مستويات متعددة في المعنى ليس من جهة اللفظ فحسب بل في العاية التي يكتشف فيها الوعي ذاته مما يجعلها بمثابة قارات في حاجة إلى فتوحات كبيرة تستغرق الثراء الرمزي والشعرية التي تنطوي عليها نصوص الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، والشاذلي والنفري وابن الفارض، وعبد القادر الجزائري، وعبد العزيز المهدوي. وما أحاط بها من سلاسة في العبارة وجولة في المعنى وكثافة في الدلالة

الهوامش :

العمل : مصطلح صوفي طرقي يعني إغامة للتوفيق وإداء الأوراد والأذكار.

مكتبة الحياة الثقافية

تقديم : ع . م . ر

يقع الكتاب في 248 ص من القطع الكبير وهو من منشورات دار المعارف سوسة (سلسلة الدراسات الأدبية رقم 4) سنة الطبع 2000.

بخور

ابتسام عبد الله قاصة وصحفية ومقدمة برامج تلفزيونية من العراق وقد أصدرت من قبل ثلاث روايات هي :
1- فجر نهار وحشي (1980) ممر إلى الليل (1988)، ومطر اسودت مطر أحمر (1994).

وتتنتمي ابتسام عبد الله (جبلها) إلى الستينات لكنها بدأت بنشر أعمالها في كتب متأخرة، وكانت قبل ذلك معنية بالترجمة

ولهذا أعمال صدرت في بغداد وببيروت.

وإذا غائنا عندما بدأت النشر فأنما فعلت ذلك بعد نضج تجريبها حياتها وأبداعها ومعرفيا ومن

هذا فإن أعمالها الروائية الثلاثة لم تمر عابرة بل

توقعت عندها الدارسون والمعنيون كما عنوانا

بتجارب زميلاتها سهيلة داود سلمان (في القصة القصيرة) وعالية ممدوح (في الرواية) ولطفية

الدليمي (في القصة القصيرة والرواية) وكذا الأمر

مع أسماء أخرى أمثال سميرة المانع وهيفاء زكينة وبشينة الناصري وميسلون هادي وآخريات.

جديد هذه الكاتبة مجموعة قصص بعنوان "بخور" وقد قدم

لها ناقد جامعي عراقي معروف هو الدكتور محمد صابر عبيد

بدراسة عنوانها (الصمت المفتوح والصوت المغلق قراءة دلالية

في قصص ابتسام عبد الله).

وعلى الرغم من أن المجموعة تضم ست عشرة قصة إلا أن

قراءة د. محمد صابر عبيد في مقدمته هذه اقتصرت على ثلاث

قصص فقط رأى فيها النموذج الذي يمكن قراءة عالم المجموعة

من خلاله.

إن (الحرب) هي هاجس هذه الكاتبة التي عاشتها بكل

تفاصيلها سواء الحرب العراقية الإيرانية التي دامت 8 سنوات

أو حرب الخليج الثانية وما ترتب عليها من حصار بلغ عامه

العاشر.

أما النتيجة التي يتوصل إليها فهي ما جاء بقوله : (لعل

اشكالية المنهج في النقد الأدبي

جديد الدكتور محمود طرشونة الجامعي والأديب كتاب

نقدي بعنوان "اشكالية المنهج في النقد الأدبي".

يقع هذا الكتاب الهام في أربعة أبواب يتوزع كل باب على

ثلاثة فصول وهذه الأبواب هي :

1- (في البحث عن بدائل منهجية) ويضم الفصول التالية :

اشكالية المنهج في النقد الأدبي، رؤية العالم في منهج النقد

الاجتماعي، نحو منهج متكامل في الأدب المقارن.

2- (دراسات في الأدب القديم) ويضم الفصول التالية : حي

بن يقظان قصيدة صوفية، فن المقامة في الأندلس، الهامستيون

في ألف ليلة وليلة.

3- (دراسات في الأدب الحديث) ويضم الفصول التالية :

صورة طه حسين في مرآة خصومه، متعرج جديد في تجربة

محي الدين خريف، حدث أبو هريرة قال في السحر.

4- (فضايا ثقافية) ويتضمن الفصول التالية : خصوصية

الأدب والفكر في المغرب العربي والأندلس، ثقافة المركز وثقافة

المحيط، سلطة الملقط وملقف السلطة.

ويمكن اعتبار الباب الأول محور الكتاب، أما الأبواب التالية

فهي تطبيقات له بشكل وآخر.

لأن عنوان هذا الباب الأول لافت للنظر وهو (في البحث عن

بدائل منهجية) فهل وجدها أو أفلق في تأشيرها؟

هذا هو السؤال.

يقول المؤلف في بداية هذا الباب : (إن أهم ما في الموضوع هو

بالذات أول لحظة فيه هي "الاشكالية" أي مجموع القضايا التي

يشيرها واستشرات الحلول لها وإن كان الاشكال بلغ درجة من

الحدة والتباين يكون معها كل حل مجرد اقتراح قابل للنقاش

والنقض بسبب تعدد المنطلقات والغايات التي يزوم بلوغها من

جهة والاختلاف في مفهوم الأدب نفسه وغاياته ووظيفته من جهة

أخرى. فكل حل إذن يقتضي تعريفا دقيقا للأدب ومناخه

وطموحاته وهذا ما ستحاول ضبطة توطئة لتصوير المنهج الذي

نقترحه بديلا للحيرة المعرفية والأزمة المزمنة لكن قبل ذلك لا بد من

تصوير المشهد النقدي وتطوره السريع والمتعرج والنظر في جملة

المنطلقات التي تبني عليها نظريات وتقوض أخرى وهذا بالطبع

ليس بالأمر اليسير نظرا إلى تشابه الرؤى واختلاف المقاصد).

الكتابة والتخييل

في أعمال محمد عز الدين التازي

يسجل لأصدقائنا من أدباء المغرب أنهم أصحاب مشاريع ثقافية وخاصة في مجال إصدار المجلات رغم أن أغلبها لا يعمر لأسباب لا تتعلق بهال بهذا النقص المريع الذي يشهده عدد القراء. كما أن الأصدقاء في المغرب يوثقون غالباً بدواتهم ويصدرونها في كتب تكون مرجحاً.

وفي الحادي عشر من مارس 1999 نظم نادي الكتاب لكلية الآداب في تطوان يوماً دراسياً عن الروائي والقاص والجامعي المغربي محمد عز الدين التازي تحت عنوان (الكتابة والتخييل في أعمال محمد عز الدين التازي)...

ساهم فيه ببحوثهم وقراءتهم عدد من النقاد المعروفين وهم عبد الحميد علار، نجيب العوفي، عبد الرحيم العلام، فريد لزاهي، أحمد المصني، عبد الله التخييلي، رشيد مرون، إضافة إلى شهادة من المصني في تحت عنوان (الكتابة تبعث ذاتها عن الرمداء).

هذه البحوث صدرت في كتاب كتب مقدمة العياشي أبو الشنتاء وطبع في مطبعة الطو بريس (طنجة) 1999 ويقع في 80 صفحة من القطع المتوسط ومن منشورات نادي الكتاب لكلية الآداب بتطوان.

النظريات المعجمية العربية

وسيلها التي استيعاب الخطاب العربي

أحدث مؤلفات الدكتور محمد رشاد المزراوي وفي مجاله العلمي الذي تخصص وعرف به كتاب (النظريات المعجمية العربية وسيلها إلى استيعاب الخطاب العربي).

والكتاب مهم في موضوعه ويشكل مرجعاً لكل معني ودارس.

يتوزع الكتاب على سبعة أبواب وكل باب على عدد من الفصول.

1- الباب الأول (المعجم المثالي) وفصوله: الرؤية الخيلية، أثر الظيل: مقارنة الأزهري، مقارنة ابن عباد، مقارنة ابن سيده، ممارسة النص المعجمي- مدخل: عهد.

2- الباب الثاني (المعجم التجريبي ومعجم المعنى) وفصوله: رؤية ابن دريد، رؤية ابن فارس، ممارسة النص المعجمي- مدخل: نقف، المداخل المنحوتة.

3- الباب الثالث (المعجم بين الصحة والموسوعة) وفصوله: رؤية الجوهري، مقارنة ابن منظور، مقارنة الفيروز أبادي، مقارنة الزبيدي، ممارسة النص المعجمي- مدخل: علم.

4- الباب الرابع (المعجم الأسلوبى - المعجم التربوي) وفصوله: رؤية الزمخشري، مقارنة البستاني، مقارنة الشرتوني، مقارنة الملوف، مقارنة المعجم الوسيط، مقارنة القاموس الجديد، مقارنة اللاروس العربي، مقارنة المعجم العربي الأساسي، ممارسة النص المعجمي- مدخل: الإنسان.

تحفصاً دقيقاً لقصص ايتسام عبد الله بقود ضرورة إلى اكتشاف ملامح فنية أصيلة تشهد برقي فيها القصصى وذكاته).

ويقول أيضاً (كذلك اللغة القصصية التي استخدمتها القاصة فقد جاءت مكثفة موحية لها "ظلال" وهذه الظلال هي التي ترسم في كل قصة من قصصها مرتجعا حكايات سرياً غير قابل للبروح على الرغم من وجوده الشاخص في القصة فضلاً عن الأجواء القصصية الخاصة التي تبرز بين الحرب والحياة الواقع الخيال الذاكرة والحلم المعتقد والأسطورة بطريقة تنقص العفوية في التعبير والإيحاء لتعبر دلالات قابعة في ظلال اللغة).

تقع المجموعة في 156 ص من القطع المتوسط منشورات دار الشؤون الثقافية العامة ببغداد 1998.

فن الموسيقى التونسية

الأستاذ الجامعي جلول عزونة متعدد الاهتمامات فهو قاص وباحث وناقد ومترجم وله في كل مجال من هذه المجالات أكثر من تأليف (له ثلاث مجموعات قصصية، رواية واحدة، دراسة عن مدينة منزل تميم، كما أن له مساهمة في ثلاثة كتب جماعية التأليف).

أما جديده فهو كتاب (فن الموسيقى التونسية) وفيه يكشف لنا عن جانب جديد من اهتماماته المتعددة (وإن متابعة فصول هذا الكتاب تجعلنا على إجابة بأن المؤلف لا يكتب انشاء وإنما يكتب معرفة وفهم).

من فصول الكتاب نذكر: (في الموسيقى التونسية: محاولة تحديد مفهوم هذا المصطلح)، (الموشح تعريفه ونشأته)، (الموشح: أقدم النصوص حوله وأشهر الوشاحين الأوائل)، (نظرات في الموسيقى العربية التونسية الكلاسيكية- المألوف)، (والموسيقى الشعبية والحديثة)، (الموسيقى الاندلسية والأصناف التونسية)، (العلاقة بين الموسيقى العربية الإسلامية وحضارات أوروبا في القرون الوسطى).

(مؤتمر بغداد الثاني للموسيقى 1978)، (المهرجان الوطني للموسيقين الهواة بمنزل تميم)، (محمد بن يونس التميمي)، (يوسف التميمي)، (الشيخ عبد القادر بوعصيدة)، (الوطنية في الشعر بمنزل تميم: أحمد الغري).

ثم تأتي (المصادر) ويعرضها مازال مخطوطاً والآخر محققاً ومنشوراً عليها (المراجع).

ومصادر المؤلف ومراجعة كثيرة.

وان استعراض فصول الكتاب خير دليل على سعة مادته وان أخذت مدينته (منزل تميم) الجانب الأكبر منها وربما مرد هذا إلى معاشيته ومعرفته لكل ما يدور فيها ثقافياً بشكل عام وموسيقياً بشكل خاص إذ في المدينة مهرجان وطني سنوي للموسيقين الهواة كما نعلم.

يقع الكتاب في 126 ص من القطع المتوسط وهو من منشورات دار سحر (تونس) 1999.

ومجموعته هذه أساهمة طيبة في مواصلة العطاء القصصي التوضيحي الجديد.

صدر الكتاب من منشورات دار صامد صفاقس 1999 ويقع في 94 ص من القطع المتوسط .

دوريات:

تصل إلى (الحياة الثقافية) مجموعة من الدوريات العربية المهمة وقد ارتأينا أن نعرف بها في زاويتنا هذه (مكتبة الحياة الثقافية) تعميما للفائدة وربطاً للأصغر وعدم الاكتفاء بعرض الكتب فقط.

مجلة (الحركة الشعرية) العدد (9)

وصلنا العدد التاسع شتاء 2000 من مجلة (الحركة الشعرية) الفصلية التي يصدرها من المكسيك الشاعر اللبناني تيسير عفيف وأمين تحريرها الكاتب الفلسطيني محمود شريح. افتتاحية العدد بقلم صاحب المجلة ورئيس تحريرها فيقر عفيف وقد تناول فيها موضوعا شائكا المحظور فيه أكثر من المسموح هو (النص الديني والنص الشعري) ومما جاء فيه قوله: (في النص الديني والشعري لا تحمل الكلمات معناها القاموسي بل تختفي حرفيتها ومعانيها المتداولة وتتخذ كيانا جديدا لا يقي في الكيان المستبد شيء من الكيان الماضي).

يبدأ العدد بقصيدة لشاعر من تونس هو عمر العبيدي كما أن هناك قصيدة لشاعر تونسي آخر هو عادل معيزي.

والمساهمة العراقية هي الطاغية هذه المرة وذلك بتخفيض ملف كامل عن شعراء (الداخل) في العراق أعده الشاعر سلمان داود محمد مع رسوم للفنان ناصر خلف.

ساهم في هذا الملف كل من ريم قيس كبة، سلمان داود محمد نجاة عبد الله، أحمد آدم، رعد مطر، أمير الحلاج، باقر صاحب، منور عبد الح، عماد جبار، سلام دواي، أفرح أحمد، موفق محمد، علي خصصاك، ناجح ناجي، حيدر الفرخان، مهدي القريشي، محمد عزيز، وماجد البلداوي.

وفي العدد أيضا نصوص أخرى لشعراء عراقيين يعيشون في (الخارج) أمثال: عذاب الركابي، عبد الهادي سعدون، حسن النصار، حكمت الحاج وغيرهم.

ومن لبنان هناك قصائد لكل من ريم سمعان، مي الأحمر، زيان كاج، وغاندي المهتار.

وهناك في العدد مساهمة للأديب ادريس علوش من المغرب.

مجلة (الاغتراب الأدبي) العدد 43

من الدوريات التي وصلتنا مجلة (الاغتراب الأدبي) العدد 43 وهي (مجلة أدبية فصلية تعنى بأدب المغتربين خاصة) وقد أسسها في لندن الشاعر د. صلاح تيزاري الذي يرأس تحريرها أيضا وسكرتيرة تحريرها القاصة والروائية سميرة المانع وهي قرينة الشاعر أيضا.

5- الباب الخامس (المعجم النموذج) وفصوله: رؤية أحمد فارس الشدياق، ممارسة النص المعجمي – مدخل بت

6- الباب السادس (للمعجم التاريخي) وفصوله: رؤية أوغيس فيشر، ممارسة النص المعجمي – مدخل: أب

7- الباب السابع (المعجم العام) وفصوله: رؤية مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ممارسة النص المعجمي – مدخل أب.

ثم تأتي الخاتمة التي تضم المصادر والمراجع المعتمدة. يقع الكتاب في 284 ص من القطع الكبير وهو من منشورات مؤسسات بن عبد الله للنشر والتوزيع تونس- سنة الطبع لا توجد ولكن كما علمنا من المؤلف أن الكتاب صدر عام 1999

المكحلة

هذه مجموعة قصصية تحمل اسم (المكحلة) ومؤلفتها كاتبة قصة من قطر هي هدى النعيمي وليس في المجموعة ما يشير إلى هذا لولا أن من أعدها لنا هم صحفيون أصدقاء من قطر حضروا إلى مهرجان قرطاج المسرحي عام 1999.

كما أن المجموعة مطبوعة في القاهرة كما يبدو من خلال أسم المطبعة (أمون) وعنوانها 4 فيروز – متفرج من اسماعيل أباظة.

حتى الكلمة الموضوعية على الغلاف الأخير لا تحيل على بلد لتقرأ وتوضع في سياق معين.

ومما جاء في هذه الكلمة (هذه المجموعة تضم عددا من المواقف التي تحيط بالمرأة العصرية وتضع ملامح صادقة للآداب الجميل الراقي الصادر عن مبدعة تتمتع على كثير من نظرة الرجل العربي المتوارثة للمرأة العربية القادرة على المشاركة في صنع المجتمع الجديد).

تحتوي المجموعة على 14 قصة قصيرة وتقع في 128 ص من القطع المتوسط – سنة الطبع 1997.

ومن الواضح جدا أن قصص المجموعة ذات منحنى متعدد يخرج على مألوف السرد في أغلب الكتابات النسائية.

قراءة للليل

سفيان بن عون كاتب قصة من تونس عنت "الحياة الثقافية" بنشر عدد من نصوصه من قبل.

وقد اختار سبع قصص من بين ما كتب ونشر ليضمها إلى مجموعة واحدة (قراءة الليل)، وقصصها هي: قراشة الليل – التي تحمل المجموعة أسماها – جابر مكتوم، عشق، أنا وجهي والرمز، الوسطى، القرار، والمصير.

مع مقدمة من محمد مالك محدودة تحت عنوان: (الكتابة هبوط الكائن).

والكاتب من الذين يعدون بالكثير والدليل على هذا ما نشر من أقاصيص حيث يذكر اسمه بين الأسماء التي برزت في التسميات أمثال الأسعد بن حسين ورشيدة الشارني، وأمنة الوسلائي والأزهري الصحراري وفوزي الديناري وغيرهم.

ومحمد احتصور. مؤسس تجربة المجلة يحيى بن الوليد وسكرتير تحريرها أحمد غيلان وتصدر من مدينة (أصيلة) المغربية.

مجلة (عمّان) العدد 53

تصدر هذه المجلة الممتازة عن أمانة عمان الكبرى (العاصمة الأردنية) شهريا وبانتظام دقيق، وهي معنية بالثقافة بشكل كامل إذ لا نرى فيها أي مادة اعلامية مباشرة. والمجلة مطبوعة بشكل راق وبالألوان ويرأس تحريرها الكاتب والصحفي عبد الله حمدان.

ولعل أهم ما يميز العدد (53) منها الملف المتكامل عن مهرجان قرطاج المسرحي الذي أعده الناقد المسرحي العراقي عواد علي وهو من أسرة تحرير المجلة حيث حضر المهرجان صحبة الأستاذ عبد الله حمدان رئيس تحريرها.

هذا الملف احتوى أيضا على مجموعة كبيرة من الصور وبالألوان ولم يجر أعمال أي جانب من جوانب المهرجان الذي لم يعد اعتقاده (كل عامين) حدثا عابرا بل محطة أساسية من محطات الحركة المسرحية العربية.

والملف هو الذي ملف عن مهرجان عام 1999 قدمته مجلة عربية أنشأت على مساحة (13) صفحة من المجلة وبلي هذا الملف مباشرة خلف ثان عن معرض عمان التشكيلي كتبه الناقد الأردني خلدون الغامري وهو الآخر ملف ثري معزز بصور بالألوان.

أما قصائد العدد فهي لكل من عصام ترشاحني، أحمد المصالح، محمد القيسي، حسب الشيخ جعفر، خالد محادين، حكمت النوايسة.

وفي الدراسات الأدبية يكتب د. عبد الله سفيان من المغرب دراسة عن المجموعة القصصية (الحلم الأخضر) للكاتبة المغربية مليكة تيجيب وهناك مساهمة مغربية أخرى للناقد عبد الرحيم العلام الذي يكتب عن أحدث روايات القاص والروائي المغربي محمد لزرقاف (أفواه واسعة) د. ضياء خضير، هاشم غرابية، موفق ملكاوي، خليل قنديل وغيرهم.

ويكتب الناقد العراقي محمد الجزائري في باب (افق مفتوح) موضوعا رائقا عنوانه (وفاة فاغنر) إضافة الى نصوص وتراجم أخرى لرسامي أبو علي، لمي محادين.

مجلة "عمّان" متجز رائج يستحق من هم وراءه التحية والثناء ولكونه المجلة الثقافية الوحيدة التي تصدر عن أمانة عاصمة عربية وتمتصها كل هذا الاهتمام لتخرج بحلة بهيئة وثراء مضموني. كما أن مجلة "عمّان" هي من المجلات العربية التي تعنى بذاكرة المكان ولذا لا يخلو عدد منها من بحث مصور عن مكان معين بقية إبقائه حيًا في الذاكرة.

من الذين ساهموا بنصوصهم الشعرية والقصصية ودراساتهم وتراجمهم نذكر: إبراهيم الحيدري، فرح الحطاب، د رشيد الخيون، أمجد ناصر، د فوزي أحمد، محمد العقابي، هادي الجسدي، محسن الزميل، د عبد الحسين شعبان، فيروز اسماعيل، مصطفى غلمان، عدنان رؤوف، د محمد صابر عبيد كما يواصل د نيازي نشر قسم جديد من ترجمته لرائعة جيمس جويس (بوليسيس) بهذا العدد ختمت المجلة الألفية الثانية.

(البحرين الثقافية) العدد 22

في العدد (22) من مجلة (البحرين الثقافية) التي يصدرها فعلها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في دولة البحرين ويرأس تحريرها الأستاذ عبد الله عبد الرحمان ويدير تحريرها الشاعر المعروف علي عبد الله خليفة نقراً مجموعة من الدراسات والموضوعات الأدبية والمترجمة نذكر منها: (تراث العرب في كتابة التاريخ) لسامي الصغار، (الأيديولوجية الثلاثية وتاريخ الأديان) لأحمد أبو زيد، (التصور المولوي) لمحمد حمداني، (النص الأدبي في ضوء نظرية التلقي) لنبليل منصور، (الثقافة والأخلاق والتحدي التكنولوجي) لحسان محمود، (الرموزات السياسية لما بعد الحداثة) لمحمد عبد الرحمان حسن إضافة إلى حوار مع شكري عياد إجراء حسين عيد.

مع كتابات أخرى لكل من مي مظفر، محمد الشرايفي، ونص مترجم (عند الطبيب) لدينو بوژاتي، محمد حسن الحويبي، وغيرهم.

والمجلة ثرية في موادها هذه اما المقالة الأولى فيها فهي للباحث والشاعر الأردني عبد الحميد المحادين وعنوانها (رجال كانوا هنا- من دير الزور الى البحرين رحلة الفلق والبعث والخلاص).

(مراةي) من المغرب

وصلنا أيضا العدد الأول من مجلة (مراةي) وهي مجلة دورية تعنى بالشعر مديرتها المسؤول أندريس علوش.

ويبدو أن هذا المشروع لم يتواصل على العكس من مجلة (الحركة الشعرية) ومع هذا فالعدد الذي بين أيدينا هو عدد ثري في مادته وكه هو مؤلم أن تبدأ مشاريع كهذه ثم لا تتواصل.

يبدأ العدد بحوار مع الشاعر المهدي أخويك وفي الشعر نقراً لكل من: محمد بنطلحة، ما لكة العاصمي، رشيد المومني، عبد السلام البقالي، محمد بشكار وغيرهم ثم هناك مساهمات أخرى لشعراء عرب من العراق ومصر مثل: محمد مظلوم، عبد الهادي سعدون، عدنان الصائغ وهناك قسم بعنوان (تأملات) ختم ثلاثاً موضوعات لكل من مصطفى حيران، محمد يتعمود